* * * * * *

Il Programma dei Modernisti

RISPOSTA

ALL'ENCICLICA DI PIO X "PASCENDI DOMINICI GREGIS"

> « *Muoia, quel che deve morire,*
> *si recida, quel che deve essere reciso.* »
> Zac. XI. 9.

> « *Rendi più ampio lo spazio della tua tenda; dispiega le coperte della tua dimora; non risparmiare; fa più lunghe le corde e rinforza i sostegni: chè a destra e a sinistra ti distenderai e la tua prole avrà in retaggio i popoli e abiterà le città diroccate.* »
> Isa. CIV - 2 - 3.

ROMA
SOCIETÀ INTERNAZIONALE SCIENTIFICO-RELIGIOSA
EDITRICE

1908

1058

Il neo-cattolicismo ("modernismo") è uno dei più profondi e forse il più importante moto spirituale dell'età contemporanea. Esso è stato soffocato in sul nascere, per effetto soprattutto dei grandi perturbamenti politici e sociali che, cominciati con la Grande Guerra, non sono ancora giunti al loro termine, e che hanno posto i popoli cristiani dinnanzi a problemi più immediatamente urgenti, se non più gravi. Il grande moto della coscienza religiosa occidentale è stato soffocato, esso è stato spento. Esso si ripresenterà quando le circostanze saranno mutate, e allora potrà produrre una evoluzione di grandissima importanza nel campo religioso e forse in ogni altra sfera spirituale.
(28.5.41)

RISPOSTA DEI MODERNISTI

ALL'ENCICLICA DI PIO X " PASCENDI DOMINICI GREGIS "

* * * * * *

IL PROGRAMMA DEI MODERNISTI

RISPOSTA

ALL'ENCICLICA DI PIO X "PASCENDI DOMINICI GREGIS"

« Muoia, quel che deve morire,
si recida, quel che deve essere reciso. »
ZAC. XI. 9.

« Rendi più ampio lo spazio della tua tenda ; dispiega le coperte della tua dimora ; non risparmiare ; fa più lunghe le corde e rinforza i sostegni : chè a destra e a sinistra ti distenderai e la tua prole avrà in retaggio i popoli e abiterà le città diroccate. »
ISA. CIV - 2 - 3.

ROMA
SOCIETÀ INTERNAZIONALE SCIENTIFICO-RELIGIOSA
EDITRICE
—
1908

Necessità di una spiegazione

Un documento così grave, sia nel contenuto che nella forma, come l'Enciclica che abbiamo riprodotto nelle pagine seguenti; un tentativo così studiato di presentare al pubblico le dottrine modernistiche [1]) sotto una luce falsa ed antipatica; una denuncia così autorevole di noi modernisti come di insidiatori pericolosi della pietà cristiana e di fomentatori inconsapevoli dell'ateismo, c'impone il dovere di fronte alla coscienza nostra, alla coscienza collettiva dei fedeli, all'attenzione ansiosa del pubblico di e-

---

[1]) Dichiariamo, una volta per sempre, di adoperare questa parola solo per farci intendere dal pubblico, presso il quale l'Enciclica l'ha accreditata; ma che non crediamo ci sia bisogno di un appellativo nuovo per definire il nostro atteggiamento religioso, che vuol essere semplicemente di cristiani e di cattolici, viventi in armonia con lo spirito del loro tempo.

sporre senza sottintesi il nostro pensiero. Noi non possiamo rimanere impassibili sotto le violenti accuse che l'autorità suprema della Chiesa, pur conoscendo in noi dei sudditi fedeli, risoluti a restarle aderenti fino all'ultimo alito della loro esistenza, pronuncia sul nostro capo. La nostra replica quindi non ha nulla di arrogante : è elementare principio di giustizia che l'accusato si difenda. E non possiamo credere che questo diritto sia tolto a noi, in un momento gravissimo per i destini del cristianesimo cattolico. Tanto più che se l'Enciclica ha con una crudezza inusitata scagliato su noi una condanna perentoria, ha voluto anche, con un procedimento di cui le siamo grati, riassumere a suo modo le nostre dottrine e far precedere la sua sentenza da una troppo facile loro confutazione. Per ciò stesso noi siamo indotti a ritenere che la sentenza tanto valga, quanto è esatta la sintesi del nostro pensiero contenuta nell'Enciclica, e quanto valide sono le ragioni che in nome della tradizione questa accampa contro di noi. Abbiamo dunque non solo il diritto ma il dovere di intervenire, di raccogliere la sfida polemica che l'Enciclica sembra farci, e di discutere le dottrine che ci sono rimproverate. Figli devoti della Chiesa ; obbedienti all'autorità in cui vediamo prolungarsi il ministero pastorale degli apostoli; consapevoli dell'armonia che deve reggere in ogni società religiosa i rapporti fra il potere e la coscienza individuale: compartecipi alla intensa vita spirituale che circola in tutte le membra della so-

cietà cattolica, corpo mistico del Cristo, noi ci presentiamo senza spavalderia, ma col profondo sentimento dei diritti che spettano alla nostra personalità religiosa, dinanzi al giudizio della società cui apparteniamo, per replicare all'accusa da cui siamo stati investiti. Non mendichiamo scuse : tanto meno crediamo di dover mendicare un perdono: esponiamo semplicemente il nostro pensiero, invocando su di esso il giudizio dei nostri fratelli e anche attendendo il giudizio della storia. In quest'ora così pregna di rivolgimenti morali, mentre il mondo intellettuale, ancora lontano dal Cristo e dalla sua Chiesa, muove per vie diverse verso un rinnovamento indeciso della sua psicologia. noi ci proponiamo nettamente il problema: la Chiesa cattolica, il grande organismo in cui si è venuto attuando lo spirito religioso del Vangelo, è una forza di conquista o un semplice istinto di conservazione; nasconde essa ancora nelle pieghe della sua mirabile organizzazione capacità possenti di proselitismo o la vitalità sua è insidiata dai germi di una decomposizione imminente; la sua missione è ormai ridotta alla vigilanza sospettosa sulla fede semplice e rozza dei suoi scarsi seguaci superstiti o si volge verso la rinnovata conquista di quella efficacia sociale che lunghi anni di inerte isolamento le hanno fatto smarrire? Nelle nostre anime noi abbiamo da lungo tempo risposto al decisivo quesito. Chinati con cura amorevole a osservare le aspirazioni della coscienza contemporanea ; vibranti all'unisono

con essa dell'entusiasmo caldo per i nuovi ideali della fratellanza universale: noi abbiamo creduto di cogliere nei suoi movimenti i sintomi di una magnifica rinascenza religiosa; la mite parola messianica è tornata sulle nostre labbra: « Guardate i campi come son biondeggianti di messe; innalzate le vostre fronti, la vostra redenzione è vicinEa ». al nostro secolo abbiamo cercato, parlando il suo linguaggio e pensando il suo pensiero, di avvicinare, perchè al contatto risaltasse la profonda vicendevole affinità, gl'insegnamenti del cattolicismo. Non possiamo credere che la Chiesa a lungo ritenga il nostro programma come deleterio. Possiamo aver errato nei tentativi parziali di avvicinamento, e nulla bramiamo più che la correzione paterna: ma non si getti su tutta la nostra operosità, grave di sacrifici e di abnegazione, una condanna recisa e perentoria.

Se la Chiesa non ha smarrito la coscienza dei suoi destini *cattolici*; se oscilla ancora nel ondo della sua anima l'eco della parola profetica: « e sarà un solo ovile e un solo pastore », essa deve uscire dal recinto del solitario santuario, a cui non giunge più il fervore della vita collettiva, pulsante nelle officine e nelle università; deve ricercare il contatto degli uomini, riaprirsi la via verso le loro coscienze, rimuovere la diffidenza che la lontananza e gli errori hanno accumulato contro di Lei. Si tratta di risuscitare la religiosità deformata: di ricercare negli strati più profondi della vita interiore le scintille dissimulate, non spente, del vecchio spirito

cristiano; innestare sulle idealità che alimentano l'operosità del mondo contemporaneo, e che sono sostanzialmente religiose, il senso dell'altruismo e la volontà del sacrificio che solo il Vangelo sa infondere; di raccogliere infine gli sparsi frammenti della famiglia cristiana in una più alta estrinsecazione di quella speranza religiosa, in che è tutto l'insegnamento di Gesù. Ma la Chiesa e la società non possono incontrarsi sulla base della mentalità prevalente al concilio di Trento, e non possono intendersi mediante il linguaggio medioevale. Quante albe son passate dai giorni di Innocenzo III e quanti avvenimenti han maturato dai giorni di Paolo III! E la filosofia e il pensiero religioso, che si evolvono col progresso generale dello spirito pubblico, sono oggi ben diversamente atteggiati da quel che i monaci delle università medioevali o gli apologisti della Contro-riforma potessero prevedere. Quale meraviglia quindi che i vecchi formulari dogmatici suonino incomprensibili ai nostri contemporanei e le tradizionali pretese teocratiche urtino oggi i più elementari sensi di responsabilità personale? La coscienza umana collettiva come la coscienza individuale non attraversa nella sua storia due istanti che perfettamente si equivalgano: come ogni impressione ed ogni episodio esteriore si fissa sul diaframma del nostro spirito, e arricchendolo lo trasforma, così lo spirito sociale è lentamente trasformato dal corso degli avvenimenti: l'esistenza è movimento. E' quindi intuitivo che all'anima moderna, così dissimile

dall'anima medioevale, sia impossibile imporre l'esperienza religiosa nelle forme che essa ha avuto e ha espresso. La Chiesa non può e non deve pretendere che la *Somma* risponda alle esigenze del pensiero religioso nel secolo XX, come la teologia informe dei tempi carolingici non bastò alle ricerche universitarie del XIII, e le teorie della letteratura paolina furono rivissute e trasformate dai padri platonizzanti del III e del IV. Nè d'altra parte essa deve temere che la veneranda tradizione religiosa, di cui ha la gelosa custodia, sia incapace oggi all'adattamento vitale. Quel che è stato possibile nel passato, è possibile oggi e lo sarà sempre nell'avvenire. La religiositá cristiana, che è un puro spirito di aspettazione nel trionfo di un divino regno di Giustizia, è suscettibile di ogni rivestimento teorico che parta da presupposti idealistici. Tali presupposti sono oggi alla base dei nuovi atteggiamenti della filosofia: la Chiesa può dunque, con sicura coscienza, accogliere questa nel suo seno e vivificarla con le alte aspirazioni che il Vangelo alimenta. E quest'opera di sintesi che tante nobili intelligenze hanno volenterosamente iniziato, l'autorità non deve *a priori* condannarla.

L'Enciclica ci rimprovera di superbia e di ostinazione. Noi vorremmo ricavare dalle nostre anime gli accenti più accesi del nostro senso cristiano, per dire a Pio X: « Padre Santo, con lo spirito aperto dinanzi a Voi, come conviene a figli devoti, noi vi possiamo assicurare che ogni superba preoccupazione di gloria è estranea

al nostro lavoro. Attraversammo lunghe ore d'angoscia, quando, uscendo dai nostri seminari o dalle nostre scuole cattoliche, piene le menti di insegnamenti scolastici, e acquistando adagio adagio dimestichezza con la cultura dei nostri giorni, sentimmo vacillare la saldezza dei postulati teorici che ci avevano additato come base indispensabile della fede cattolica. Nella preghiera e nello studio noi chiedemmo luce dall'alto. Questa luce si è fatta nell'anima nostra. Le pretese basi della fede ci apparvero insanabilmente caduche: ma la fede stessa, tutto il ricco patrimonio dell'esperienza religiosa cattolica, noi lo sentimmo palpitare più vivo in noi, e noi vedemmo lucidamente la sua conciliabilità con le migliori esigenze dell'anima contemporanea. E ci accingemmo a diffondere intorno a noi questa nuova esperienza del cattolicismo; noi intravedemmo le possibilità di successo che essa possiede. Non ci rispingete, Padre Santo: i nostri tentativi possono essere fallaci; il nostro programma è vitale, ed è per la Chiesa l'unica via di successo. »

Questo noi diciamo all'autorità che incarna in sè l'esigenza del magistero nella Chiesa. Saremo perciò giudicati ribelli? Può darsi.

Per una serie di circostanze, che non è qui il caso di analizzare, i cattolici hanno perduto ogni elementare senso di responsabilità e di dignità personale.

Gli atti dell'autorità suprema, invece di trovare in essi l'ossequio di una sudditanza ragio-

nevole e quindi giudicatrice, trovano la dedizione incosciente degli irresponsabili. Ciò si ripercuote con effetti sinistri sull'esercizio stesso del potere, che smarrisce la visione dei propri limiti e della vera propria funzione, trasformandosi in un assolutismo incompatibile còl sano governo religioso voluto da Cristo, « in cui noi da schiavi siamo divenuti liberi ».

Quindi, comunque sia per essere giudicato nel primo momento il nostro atto, noi crediamo di compiere un grande bene alla Chiesa rompendo questa triste catena di abusi e di rinunzie, e discutendo con umiltà ma energia le nostre posizioni, condannate perchè poco conosciute dall'autorità che ci governa. In questa maniera, del resto, noi non facciamo che seguire l'esempio di quei grandi figli della Chiesa che non dubitarono nei momenti di crisi portare all'autorità il sussidio leale dei loro ammonimenti e dei loro rimbrotti. E perchè non ci si creda sulla parola, riferiamo qui alcune delle forti parole che un grande santo irlandese, Colombano, fondatore di Bobbio, rivolgeva ad un pontefice, Bonifacio IV. Al principio del secolo VII l'Italia era prostrata in una vera anarchia religiosa. La così detta questione dei Tre Capitoli divideva clero e fedeli in numerosi partiti lottanti, ciascuno dei quali, occupato nella discussione intestina, non curava la conversione degli ariani, numerosissimi fra i longobardi. Il pontificato stesso, espiando la debolezza di Vigilio, non osava intervenire nel grave dissidio e portarvi una parola auto-

revole di concordia. Correvano maligne voci sull'ortodossia di Bonifacio IV che non trovava nel suo spirito una parola franca di protesta contro la calunnia. Bisognava scuotere il torpore di Roma; additare al pontefice le misure da prendere per ristabilire la pace. Colombano, dal cenobio di Bobbio, scrisse arditamente: (Ep. V. M. P. L. 80).

« La causa di Dio è in pericolo: io non temerò le lingue degli uomini. Quando la necessità urge, bisogna vincere la timidezza e non dare ascolto alla fiacchezza. Voi, Padre Santo, raccogliete le proposte di un cuore amante e di un animo leale. Tutto quello che io vi dirò di utile e di ortodosso ridonderà a vostro onore: la dottrina dei discepoli non costituisce la gloria del maestro? Ma se parole mi sfuggiranno intempestive, attribuitele alla mia poca discrezione, non al mio orgoglio. Vegliate, o Padre, perchè il mare è infuriato. Vegliate, perchè l'acqua è già nella barca e la barca è in pericolo... È vostra la colpa, se voi avete deviato. I vostri figli han ragione di resistervi; han ragione di non comunicare più con voi, finchè la memoria degli empi non sarà stata trascinata e condannata all'oblio. Se quanto si dice è vero, i vostri figli sono alla testa e voi alla coda: ed è per me un grande dolore il doverlo dire. Saranno dunque vostri giudici coloro che sono rimasti sempre fedeli alla fede, anche se saranno tra i vostri figli. Ebbene, come la dignità della vostra cattedra vi circonda di un onore più considerevole,

così voi dovete senza contestazione usare tutte le vostre cure affinchè nessuna macchia faccia naufragare il vostro potere. Questo potere resterà nelle vostre mani, finchè la vostra coscienza resterà retta. Colui è fedele portinaio del regno dei cieli che con la vera dottrina apre ai degni e chiude agli indegni. Sebbene tutti sappiano in qual maniera Cristo confidò le chiavi a S. Pietro, ciò che vi fa rivendicare sugli altri non so quale orgoglioso privilegio d'autorità nelle cose divine, ricordatevi che il vostro potere diminuirà dinanzi a Dio, se voi dimenticherete i doveri che l'accompagnano. »

Cosi le anime dei santi si elevavano di fronte al pontificato. Seguendo tali esempi, che potremmo agevolmente moltiplicare, noi, pur conoscendo la nostra inferiorità di fronte a quelle grandi anime, vogliamo dire a Pio X: « Padre, ascoltateci: noi vi offriamo un mezzo, già rivelatosi non del tutto infecondo per riguadagnare nel mondo la forza spirituale che la Chiesa ha disgraziatamente smarrita. Prima di respingerci, prima di chiudervi con gesto solenne nei ricordi della teocrazia politica e intellettuale del medio evo riflettete alla responsabilità che voi portate dinanzi a Dio, alla società, alla storia: e scrutate bene se il vostro atteggiamento di ritorno al passato, non abbia i caratteri di un isterilimento a cui venite a condannare l'istituzione da Voi oggi governata. »

Esposizione del sistema del modernismo.

§ 1. — LA CRITICA, NON LA FILOSOFIA, PRESUPPOSTO DEL MODERNISMO.

È necessario innanzi tutto denunciare l'equivoco in cui la lettura dell'Enciclica può far cadere i profani. Il documento pontificio parte dal presupposto che alla radice del modernismo ci sia un sistema filosofico, e da questo siano ricavati i metodi direttivi della nostra critica, sia biblica che storica: che cioè lo sforzo col quale cerchiamo di conciliare la tradizione dottrinale del cattolicismo con le conclusioni delle scienze positive nasca in realtà da alcuni apriorismi teorici, difesi da noi per l'ignoranza della scolastica e per la superba ribellione della nostra ragione. Questa asserzione dell'Enciclica è falsa: e poiche da essa è dipesa la disposizione dei vari argomenti nell'atto pontificio, noi non possiamo nella nostra risposta seguirne l'ordine, ma dobbiamo dimostrare innanzi tutto l'inanità dell'accusa, e quindi discutere le teorie che l'Enciclica ci attribuisce.

In realtà il processo storico, i metodi, il programma del così detto modernismo sono ben diversi da come li dipingono i redattori della « Pascendi gregis ».

Non già la filosofia domina sulla nostra cri-

tica: è al contrario la critica che ha spontaneamente condotto alla formulazione, tuttora timida ed incerta, di alcune conclusioni filosofiche, o meglio alla dilucidazione accurata di alcuni atteggiamenti mentali, che non sono mai stati del resto ignorati dall'apologetica cattolica. L'indipendenza della nostra critica di fronte alla nostra filosofia, che è tuttora così indecisa, risulta da molti argomenti.

Innanzi tutto, per la sua stessa natura, la critica testuale, come la così detta « alta critica », l'analisi cioè interna dei documenti biblici, diretta a stabilirne il valore e l'origine, prescindono affatto da ogni presupposto filosofico. Un esempio lo mostrerà luminosamente: l'esempio che si può ricavare dalla questione del « comma giovanneo » oggi definitivamente risolta. Quando i teologi volevano provare nel passato il dogma della Trinità, non mancavano mai di citare questo testo della Volgata, che si trova nella prima Epistola di S. Giovanni (*V.* 7): — Tre sono che rendono testimonianza *nei cieli: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.* — Ora le parole in corsivo mancano in tutti i manoscriti greci oggi conosciuti, onciali o corsivi, in tutti gli epistolari e tutti i lezionari greci, in tutte le antiche versioni, eccezione fatta per la Volgata, negli scritti dei Padri greci e autori pure greci anteriori al XII secolo, in quelli di tutti gli antichi scrittori siri e armeni, e anche in quelli di numerosi Padri latini. Questo silenzio, sia in oriente che in occidente, è tanto più rimarchevole in quanto

il passaggio in questione avrebbe potuto fornire una testimonianza di incalcolabile valore nella controversia ariana. Se esso in questa circostanza non è stato citato vuol dire semplicemente che all'inizio del quarto secolo non esisteva. Ma c'è di più: la collazione di manoscritti, il loro confronto con le opere ritrovate qualche anno fa dell'eretico Priscilliano, hanno stabilito che il versetto viene dalla Spagna, che è stato anzi foggiato da questo eretico († 384) in favore delle proprie dottrine trinitarie, che il propagatore ne è stato Peregrinus. Ora, per concludere tutto ciò, per studiare criticamente un problema letterario di questo genere, tutti vedono che non occorre alcuna speciale dottrina filosofica e non si richiede nessun presupposto. Lo stesso deve dirsi per una quantità di altri problemi biblici e storici, la cui soluzione spassionata, conducendo a risultati diversi da quelli difesi dalla critica cattolica tradizionale, è la vera causa del nuovo atteggiamento di apologetica religiosa a cui noi siamo stati fatalmente sospinti. Occorre forse una particolare preparazione filosofica per rintracciare nel Pentateuco la molteplicità delle fonti, o per convincersi, da un superficiale confronto di testi, che il IV Vangelo è sostanzialmente un lavoro diversamente composto dai sinottici o che il simbolo di Nicea rappresenta uno sviluppo essenziale del simbolo degli apostoli?

Ma oltre a questa ragione intrinseca noi possiamo invocare a favore della indipendenza della

nostra critica dalla nostra filosofia argomenti estrinseci di fatto, che ci sembrano indiscutibili. Innanzi tutto la critica religiosa è di molto più antica della filosofia che ci si attribuisce.

Non si parlava davvero di agnosticismo e di immanentismo quando Riccardo Simon pubblicava, fra il 1670 e il 1690, quelle mirabili *Histoires critiques* del Vecchio e del Nuovo Testamento che rappresentano realmente la prima severa applicazione dei metodi scientifici allo studio dei documenti nei quali è raccolta la rivelazione cattolica. La prima specialmente delle due opere è insieme una magnifica ricostruzione scientifica della storia letteraria degli Israeliti, fondata su un minuto esame dello stato dei testi che sono entrati nella compilazione biblica, e un ammirabile saggio di classificazione critica delle versioni del testo ebraico e di segnalazione delle differenze che accompagnarono l'esegesi nei vari tempi.

Non si parlava davvero di simbolismo e di trasfigurazione storica quando il dottor Giovanni Astruc, nell'opera anonima: « Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse » pubblicata a Bruxelles nel 1753, cercava per il primo di sistemare la teoria delle fonti più antiche utilizzate in una parte almeno del Pentateuco.

Fin dal tempo di questi illustri la critica, senza la minima preoccupazione filosofica, ha applicato alla Bibbia e alla storia del cristiane-

simo quei principii scientifici che non sono suscettibili di alcuna attenuazione e deformazione, perchè sono semplicemente i principii della scienza storica, in quanto tale. Noi non siamo davvero responsabili se, venuti dopo secoli di studi critici, troviamo abbattute quelle posizioni che la teologia tradizionale prendeva senza discutere i testi e senza accertarsi del loro valore documentario: anzi siamo, ci sembra, benemeriti dell'apologetica religiosa se, con atto di lealtà, cerchiamo di trasportare l'edificio della fede dalle basi fiacche di una esegesi manifestatasi come anti-critica, sulle basi salde, perchè inattaccabili, che offrono le esigenze profonde dello spirito umano e le necessità vitali da cui è scaturita la storia del cristianesimo.

Ma c'è di più. L'indipendenza, anzi la priorità della critica di fronte alla filosofia nel nostro movimento intellettuale, può essere constatata in maniera molto sensibile in più di uno fra i nostri studiosi. Sono le lunghe ricerche critiche a proposito del Vecchio come del Nuovo Testamento che hanno condotto l'abate Loisy, le cui prime opere furono d'indole esclusivamente critica, a scrivere nel 1900 e nel 1901 quei magnifici studi sulla *Rivelazione* e sulla *Religione d'Israele*, con i quali si inizia la sua operosità apologetica.

Sono lunghi studi documentari sui racconti evangelici che hanno indotto molti di noi a una revisione circa l'opinione tradizionale sulla fon-

dazione della Chiesa e sulla istituzione dei Sacramenti.

Sono infine lunghi anni trascorsi nel confronto paziente fra i vari momenti che segnano lo sviluppo del pensiero cattolico che ci hanno quasi inconsapevolmente stimolato ad adottare una nuova teoria sulla origine della dommatica dall'insegnamento del Cristo, preferendo vedere ad ogni istante l'opera latente di un divino spirito informatore, anzichè contradire alla realtà dei fatti con l'ammettere una rivelazione subitanea delle verità del Credo, che non ha mai avuto luogo. Ciò è tanto vero che non mancano fra noi degli studiosi i quali, refrattari per temperamento ad ogni preoccupazione sintetica, sdegnosi d'ogni tentativo di conciliazione apologetica, fanno professione di puro criticismo, trascurando se non combattendo, quelle nuove ipotesi generali che noi andiamo timidamente enunciando per riconciliare la fede che non tramonta con la scienza critica che si rinnova.

Quanto abbiamo detto ci sembra che sia sufficiente per mostrare come solo un abile mezzo polemico e non uno spassionato riconoscimento dei fatti abbia potuto indurre i redattori della Enciclica a colpire il nostro movimento in alcuni presupposti filosofici che, caso mai, rappresentano le conclusioni di lunghi sforzi critici, ma non ne sono la chiave di volta, e non sono stati davvero il primo stimolo alle nostre ricerche.

Noi non possiamo quindi — e molto meno vogliamo — seguire su un terreno così fragile

e così insidioso l'Enciclica. É stato senza dubbio un ripiego molto comodo presentare al pubblico il nostro movimento imperniato su alcuni principi astratti — vedremo poi quanto deformati — la cui forma volutamente paradossale li fa apparire incompatibili con le posizioni teologiche fondamentali del cattolicismo. Ma sarebbe ingenuo da parte nostra lasciar passare senza protesta un simile equivoco. Noi dobbiamo invece rivendicare innanzi tutto la base critica e il presupposto di fatto di tutto il nostro pensiero; noi dobbiamo far vedere che se il modernismo non è un semplice e ambiguo nome, è un metodo, o meglio è *il* metodo critico, applicato come di dovere alle forme religiose dell'umanità in genere, e al cattolicismo in ispecie. Che se questa applicazione leale conduce a una revisione completa delle basi positive su cui s'innalza l'interpretazione scolastica del cattolicismo; e quindi fa scaturire il desiderio di una nuova apologia della fede religiosa, ciò non è dovuto a uno sporadico capriccio della nostra ragione, superba sprezzatrice della scolastica, di cui invece conosciamo molto bene i principi e apprezziamo la funzione storica, bensì a una esigenza evidente del sentimento religioso che cerca incessantemente in nuove forme di pensiero di conservare la sua efficacia fra gli uomini. Era inevitabile che la scolastica medioevale, la fusione cioé del pensiero aristotelico con l'insegnamento cattolico quale si era formato nel periodo di tempo che va fino al secolo XII, sorta in un

tempo in cui mancava del tutto il senso storico e non si aveva il più lontano sentore di quel che fosse stata l'evoluzione del fatto cristiano, si dissolvesse, quando ai suoi presupposti di una rivelazione meccanica, irrigiditasi nel momento stesso in cui era stata compiuta, fosse venuta a mancare la base delle testimonianze bibliche e patristiche, raccolte senza alcun discernimento critico. Si aggiunga a ciò la revisione a cui il realismo logico aristotelico è stato sottoposto nella tradizione filosofica più recente, e si intenderà agevolmente la crisi profonda in cui era destinata a cadere la dottrina scolastica del cattolicismo. Il modernismo è nato e cresciuto come tendenza a risolvere la crisi dolorosa: e passerà sotto quel nome, fino al giorno in cui, dopo aver sollevato e diffuso con gli sforzi della sua tenace abnegazione la nuova interpretazione del cattolicismo, si riconfonderà, fino ad essere una cosa sola, con questo.

Sicchè son chiare le ragioni per le quali non riteniamo opportuno seguire passo per passo l'Enciclica nella fallace pittura che essa fa del modernista come filosofo, credente, teologo, critico, apologeta, riformista, e contrapporre a ciascun capo della sua esposizione la confessione sincera dei nostri modesti intenti e delle nostre vere idee. A noi è parsa molto singolare la pretesa di offrire la sintesi del modernismo, mentre siamo i primi a dichiarare alto e forte di non avere ancora alcuna sintesi definitiva, ma di procedere faticosamente e non senza titubanze dai

risultati della critica, che sono ormai acquisiti, a una apologia che mira semplicemente, non a sovvertire la tradizione, bensì a utilizzare vecchi postulati religiosi, familiari alla più autentica concezione del cattolicismo.

Esporremo perciò in una rapida sintesi i risultati della critica biblica e storica: mostreremo che da essi è sorta la necessità di cambiare il concetto di ispirazione, di rivelazione e di introdurre quello di evoluzione religiosa, e di distinguere, per quel che riguarda il Nuovo Testamento, tra la storia reale e la storia interna, tra il Cristo storico e il Cristo mistico o della fede; accenneremo al fatto indiscutibile che la tradizione cattolica, la trasmissione vivente cioè dello spirito religioso che si sprigiona dal Vangelo, ha subìto rivolgimenti profondi per quel che riguarda la sua formulazione teorica, passando dalla predicazione messianica del Cristo ai Padri ellenisti del II secolo, ai polemisti antignostici, alle definizioni dei primi concili ecumenici, ai dottori medioevali, alla sistemazione scolastica, alle formole del Concilio Tridentino, e additeremo quindi come la constatazione leale di questa evoluzione ci abbia indotti, per sostenere la nostra fede, al concetto di una permanenza del divino nella vita della Chiesa, per la quale ogni nuova formulazione dottrinale e ogni nuova istituzione giuridica, in quanto mirano più o meno consapevolmente alla conservazione dello spirito religioso del Vangelo, hanno in sè

le ragioni giustificative del loro nascere e del loro perdurare.

Contro i risultati della scienza storica nessuno può schierarsi: per questo da essi noi prendiamo le mosse. La moderna critica ha rinnovato gli orizzonti della storia: la metodica è divenuta uno strumento delicato e complesso, dal cui uso solamente noi ci ripromettiamo l'evocazione, non fittizia, non romantica, dei fatti sepolti nelle tenebre del passato. Noi obbediamo a una logica elementare applicando questa metodica alle tradizioni e ai documenti religiosi. Inoltre noi siamo in questo modo fedeli a un ortodosso postulato teologico, per il quale fra i *loci theologici*, fra le fonti cioè dalle quali si ricavano gl'insegnamenti della fede, occupa il primo posto la Scrittura, e per il quale si richiede che la Scrittura sia studiata con la più accurata serietà, perchè le dimostrazioni innalzate su di essa non poggino sulla sabbia.

La fede e la ragione non possono essere in conflitto fra loro: così afferma S. Tommaso (C. G. I. 7.). Noi dobbiamo dunque applicare senza timore allo studio della religione la nostra critica, persuasi che se qualche elemento della nostra dogmatica cadrà sotto i suoi colpi, essa non era compresa di certo nella sostanza della fede religiosa.

Entrando poi a discutere i principî filosofici che l'Enciclica ci rimprovera, noi faremo vedere come siano false alcune attribuzioni, e come altre, parzialmente vere, nulla abbiano di con-

trario alla vera tradizione cattolica, i cui confini, è bene ricordarlo, non coincidono veramente con la *Somma* di S. Tommaso, e molto meno col Concilio di Trento. Il cristianesimo ha avuto una lunga storia prima di questo e di quella, e nulla vieta che noi torniamo a una interpretazione del cattolicismo anteriore ad essi, se l'atteggiamento religioso che l'ha provocata è in qualche modo affine all'atteggiamento religioso dell'anima moderna.

a. — La critica letteraria del Vecchio Testamento.

L'Enciclica, dunque, dice un tratto di finissima astuzia quello dei modernisti di non voler apparire filosofi nello scrivere la storia, mentre la loro storia o critica non parla che colla lingua della filosofia. E di fatti il sistema critico-storico che essa costruisce è un sistema strettamente aprioristico, nel quale i fatti si deducono da alcuni principii, che si considerano come il succo della filosofia modernista. Ma bisognerebbe dimostrare che quello è realmente il metodo adottato e praticato dai modernisti. L'Enciclica se ne passa leggermente, asserendo che ciò « a chi ben riflette si fa subito manifesto », quasi che ciò che penso io si possa risapere dagli altri per via di riflessione. Non una parola sui risultati ai quali è giunta la critica storica, e per quali vie realmente vi è pervenuta. Eppure la base della questione sta qui, e da qui si sarebbe dovuto cominciare. Quello dunque che non è

stato fatto cercheremo di farlo noi brevemente.

L'opinione comune tradizionale è che noi possediamo nella Bibbia una storia bella e fatta della rivelazione sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, la quale ci è garantita vera in ogni sua parte e per l'autorità di Dio, che, come quei che ha ispirato la Bibbia, si può dire lo storico principale, e per l'autorità degli scrittori secondari, che sono stati testimoni o immediati o prossimamente mediati dei fatti che narrano, come Mosè e Giosuè pel V. T., Matteo, Giovanni, Marco e Luca pel Nuovo. Se non che questa concezione è stata scossa nella sua base dalla critica letteraria applicata ai libri storici dell'uno e dell'altro Testamento.

Si è cominciato dal Pentateuco attribuito comunemente a Mosè. Fin dal sec. XVI or dall'uno e or dall'altro sono state fatte delle osservazioni particolari tendenti a dimostrare che il Pentateuco almeno tutto intero non poteva essere opera di Mosè o del tempo di Mosè. Si era anche osservato che nel libro stesso niente vi è che faccia supporre autore Mosè, se si tolgano alcune parti che, come la legge Deutoronomica, espressamente si dicono essere state scritte da lui.

Ma la piena soluzione del problema non solo negativa ma anche positiva si deve al sec. XIX, nel quale una lunga serie di critici illustri, per mezzo di una minutissima analisi condotta dall'uno all'altro capo del Pentateuco, dopo molte prove e molte ipotesi, sono finalmente arrivati a concordi e stabili risultati. La somma delle

loro innumerevoli osservazioni si può ridurre a questi capi principali: 1.° Nel Pentateuco s'incontrano da pertutto dei *duplicati*, cioè delle narrazioni che raccontano il medesimo fatto o delle leggi che contemplano il medesimo caso. 2.° Nonostante la somiglianza del contenuto i duplicati notevolmente differiscono tra loro per la forma, cioè tanto per lo stile che per la lingua, l'uso costante di certi vocaboli, di certi giri di frase e costruzioni. 3.° Ma anche differiscono in parte per la materia, giacchè nelle narrazioni il medesimo fatto presenta spesso ciscostanze diverse, che si escludono a vicenda o si succedono in ordine inverso; e nelle leggi, intorno al medesimo oggetto si danno ordini contradittori, spesso quanto ai particolari ma talora anche alla sostanza. 4.° Oltre che dal punto di vista storico la materia diversifica anche — e ciò è massimamente da notare — dal punto di vista religioso, sia nella maniera di concepire Dio e i suoi attributi e sia le relazioni tra Dio e l'uomo.

Da queste constatazioni di fatto bisognava inferire per necessità che i duplicati del Pentateuco non possono provenire da un medesimo autore, ma suppongono scrittori diversi; non solo per ragione delle loro somiglianze — non essendo probabile che un autore ripeta frequentemente se stesso — ma più per le loro divergenze — non essendo possibile che un autore si contradica apertamente a così breve distanza.

Ma la critica non si è contentata di questo resultato negativo; ha voluto anche indagare la

natura e il modo della composizione del Pentateuco. Dapprima si era creduto che i duplicati fossero brani separati, raccolti non si sa come, di modo che il Pentateuco non fosse che un centone di frammenti. Ma poi uno studio più profondo ha dimostrato che molti frammenti, i quali con altri sono evidentemente eterogenei per natura e quindi anche per origine, con altri invece mostrano una spiccata omogeneità, e così si è potuto formare due o più serie di frammenti parallele, ciascuna delle quali si distingue per un carattere proprio linguistico, storico, giuridico e religioso. Non basta : si è visto che ciascuna serie presenta una bene ordinata successione, per lo più anche completa. Tuttociò mentre da una parte ha confermato i primi risultati riguardo all'origine diversa dei duplicati, ha dall'altra somministrato la base per concludere ulteriormente che il Pentateuco è composto di documenti — aventi in origine un'esistenza separata — intessuti strettamente insieme da uno o più redattori, che naturalmente hanno dovuto assoggettare i documenti a tagli, aggiunte e modificazioni secondo che l'unità dell'opera e lo scopo loro richiedeva.

I documenti che costituiscono il Pentateuco senza tener conto di qualche breve frammento e delle aggiunte redazionali, sono quattro : 1.° quello che da principio si disse Elohista primo, perchè chiama Dio Elohim fino alla teofania mosaica, e d'allora in poi Iahve, nome rivelato da Dio stesso a Mosè. Ora però questo docu-

mento si dice Codice sacerdotale, perchè oltre un sunto storico che va dal principio del mondo alla morte di Mosè, contiene la legislazione relativa principalmente al culto e al sacerdozio. 2.° L'Elohista secondo, che ora si dice semplicemente Elohista, perchè usa a preferenza il nome Elohim, anche dopo la teofania mosaica. Esso ha un contenuto principalmente storico che va dalla vocazione di Abramo alla morte di Mosè, ma contiene anche qualche brano legale e notevolmente quello che nell'Esodo si chiama il Libro dell'alleanza, codice in gran parte morale e religioso. 3.° Il Iahvista, che adopera il nome di Iahve fin da principio e si occupa quasi esclusivamente di storia cominciando dalla creazione. 4.° Il Deuteronomista, così detto perchè costituisce quasi per intero il Deuteronomio: al pari del Codice sacerdotale è libro principalmente legale, servendosi della storia solo come mezzo per inculcare l'osservanza della legge; storia e legge mette in bocca a Mosè poco avanti la sua morte nella pianura di Moab.

Da quello che sopra abbiamo detto vien diritta la conseguenza che i quattro documenti i quali compongono il Pentateuco non solo non possono essere l'opera di un solo autore ma nemmeno di una sola epoca; giacchè le concezioni religiose diverse e sopratutto le disposizioni legali contrarie suppongono tempi diversi: *distingue tempora et conciliabis jura!*

Da principio si credette che i documenti si fossero succeduti per tempo nell'ordine stesso in

cui sopra li abbiamo enumerati, di guisa che l'Elohista primo o Codice sacerdotale fosse il più antico di tutti. Ma poi una critica più acuta ha dimostrato il contrario. Un accurato confronto cogli altri libri del Vecchio Testamento sia storici che profetici ha fatto vedere che la legislazione del Codice sacerdotale era nei punti più salienti sconosciuta in Israele avanti la Cattività di Babilonia e che venne in uso soltanto dopo. Era necessario il concludere che anche il documento il quale contiene quella legislazione ha avuto origine dopo e non prima della Cattività, e poichè si legge che Esdra diede alla nuova società religiosa di Gerusalemme una legge che aveva portato da Babilonia, era naturale il supporre che questa fosse precisamente il Codice sacerdotale. Anche l'epoca del Deuteronomista si è potuta determinare con sufficiente chiarezza: avendo per scopo d'inculcare la legge dell'unico santuario in Israele — legge sconosciuta all'antichità — è stato ragionevolmente identificato, come hanno fatto anche S. Girolamo e altri antichi scrittori ecclesiastici, col libro della Legge trovato sotto Giosia e perciò composto non molto tempo innanzi, in base del quale quel santo re volle che il tempio salomonico di Gerusalemme, distrutti tutti gli altri santuari della Palestina, rimanesse l'unico santuario legittimo dei Giudei. L'Elohista secondo e il Iahvista rimontano a un'epoca ancora più antica, giacchè contengono una legislazione sacra che troviamo in uso fin

dai tempi più remoti d'Israele, o per lo meno avanti la riforma di Giosia.

Queste conclusioni riguardo all'origine dei singoli documenti hanno avuto una chiara con, ferma dal confronto cogli scritti profetici, giacchè si è costatato che i documenti Elohista e Iahvista presentano molte affinità di lingua e di pensiero coi profeti più antichi come Amos e Osea- il Deuteronomista con Geremia che visse al tempo della riforma di Giosia, e il Codice sacerdotale con Ezechiele, il quale tra i profeti fu quegli che più s'interessò per il culto dopo la distruzione di Gerusalemme per opera dei Caldei.

Applicando i medesimi processi critici agli altri libri storici del Vecchio Testamento, si è visto che anche essi non sono opere di getto ma di compilazione. E per il libro di Giosuè si è costatato che i documenti i quali lo compongono sono il seguito di quelli che compongono il Pentateuco: ragione di più per dire che nessuno di essi può essere stato scritto da Mosè. Quanto poi ai libri dei Giudici e dei Re, se le loro fonti non provengono dagli stessi autori del Pentateuco, provengono almeno dalle stesse scuole di scrittori e hanno subito analoghe redazioni. Il libro dei Paralipomeni sebbene più recente e composto di documenti più recenti non è per noi di minor importanza, giacchè servendosi tra gli altri anche del libro dei Re, col fatto suo mostra all'evidenza che il sistema di composizione dei libri storici presso gli Ebrei era quale la critica ce lo descrive.

Tutta questa costruzione critica non è il trovato dei Modernisti, ma di scienziati eminenti che appartengono a differenti nazioni e confessioni religiose. A meno che non si voglia dire che essi siano — come l'Enciclica vuole dei critici cattolici — una società internazionale di millantatori e d'impostori, il loro giudizio concorde non può non pesare anche per quelli che sono ignari della difficile arte della critica. Ma si dice: sono razionalisti! E che per questo? le loro ricerche si fondano non sopra il loro razionalismo ma i loro raziocinii, il loro vasto sapere e sopratutto la scrupolosa osservazione di testi e di fatti. Del resto tra loro vi sono non pochi che come noi rispettano l'autorità divina della Bibbia e riconoscono Cristo nostro Salvatore.

Anche tra i Cattolici quanti hanno consacrato la loro vita e tutte le loro forze a studi così vasti e difficili si sono dovuti persuadere — talvolta anche loro malgrado — della legittimità della critica biblica. La Commissione « De re biblica » è vero, col celebre responso del 27 giugno 1906, ha solennemente dichiarato insufficienti gli argomenti ammassati, come essa dice, dalla critica contro l'autenticità mosaica del Pentateuco; ma un tal decreto non ha, e esso stesso non pretende di avere, alcun valore scientifico. Ben si sa che i consultori della Commissione più dotti e giá noti nel mondo scientifico per le loro pubblicazioni tutti più o meno accettano la sentenza critica: quanto poi ai consultori teologi, che naturalmente con tenacia aderiscono all'opi-

nione tradizionale, si può meritamente ripetere di ciascuno di loro ciò che l'illustre critico e filologo Ch. A. Briggs [1] ben noto per le sue tendenze verso il Cattolicismo, diceva di uno dei segretari della Commissione: « il modo con cui quell'autore tratta la Bibbia è così antiscientifico, e il modo con cui usa la lingua ebraica ne dimostra tale profonda ignoranza, che nessuno vero studioso può reputarlo competente ad emettere un'opinione qualsiasi in materia di scienza ebraica, e il suo nome scredita di un colpo il responso della Commissione. » La scienza filologica e critica dei Cardinali, ai quali soli spetta il voto decisivo non è ad un livello più alto, e la loro attenzione distratta in tanti altri affari nemmeno ha potuto sfiorare alla leggera un lavoro accumulato insieme da parecchie generazioni di critici. Tanto valeva che fossero stati chiamati a dare il loro voto su questioni intricate di astronomia come i loro predecessori nella causa di Galileo. Era naturale che per togliersi facilmente d'impaccio si attenessero all'argomento della tradizione. Ma i libri storici del Vecchio Testamento dai quali si vorrebbe dimostrare l'esistenza di una tradizione non interrotta da Mosè in poi vanno soggetti, come abbiam visto, alla stessa critica del Pentateuco e nei più antichi, quando si parla di legge s'intende, come nel Pentateuco, della Legge deuteronomica. L'attribuzione dell'intero Pentateuco

1) The Papal Commission and the Pentateuch. — London, 1906.

a Mosè s'incontra espressamente per la prima volta nei Paralipomeni scritti circa mille anni dopo Mosè; distanza troppo grande perchè si possa senz'altro concedere a quella tradizione un valore storico.

Del resto la stessa Commissione biblica mentre proclama ad alta voce l'insufficienza degli argomenti della critica, mostra di sentire intimamente la loro forza. A questo sentimento si deve se essa ammette che Mosè possa essersi servito di segretari, gli scritti dei quali egli poi abbia ordinato e pubblicato. Evidentemente è una concessione all'indole composita del Pentateuco: concessione del resto insostenibile nella forma in che è proposta e di più insufficiente allo scopo: giacchè le diverse parti che costituiscono il Pentateuco diversificano non solo per la forma in modo da doversi attribuire a penne diverse, ma anche per il contenuto in modo da supporre menti diverse che abbiano scritto l'una indipendentemente dall'altra o da un unico redattore. Anche l'ammettere che nel corso dei tempi siansi introdotte nel Pentateuco delle glosse e delle modificazioni è un riconoscere che i critici colgono nel segno quando dicono che alcune parti portano in se stesse l'impronta di un'età posteriore a Mosè; ma anche qui la concessione non riesce a salvare l'autenticità mosaica, giacchè molte almeno di quelle parti non presentano alcun carattere di aggiunte posteriori ma fanno un sol tutto colle altre parti circo-

stanti, onde non possono essere riguardate come glosse da una critica imparziale e serena.

Dinanzi a questi risultati della critica biblica, fondati su fatti innegabili e ammessi da quanti studiano seriamente senza farsi deviare nelle loro ricerche da pregiudizi ereditati dal passato, i modernisti non hanno creduto di doversi sottrarre alla luce della verità mettendosi in stridente opposizione colla scienza e gli scienziati. Piuttosto, mentre da una parte hanno accettato lealmente i risultati certi della critica, dall'altra hanno cercato di prendere nuove posizioni in teologia, perchè la critica non venisse a urtare la loro fede.

E innanzi tutto hanno compreso di dover rinunziare all'illusione di possedere nella Bibbia una storia bella e fatta della religione d'Israele. I libri storici del Vecchio Testamento sono compilazioni di documenti provenienti da tempi diversi, ciascuno dei quali alla sua maniera proietta nell'epoca di Mosè e in quelle seguenti gli istituti e le consuetudini vigenti ai tempi suoi. Essi pertanto ci somministrano il materiale per potere ricostruire criticamente quella storia; non la ricostruiscono essi medesimi.

Si dovrà dunque dire che i libri del Vecchio Testamento raccontano il falso? Qui appunto sta uno dei problemi più delicati nella conciliazione tra la fede e la critica in omaggio alla verità. Sosteniamo che essi non implicano alcuna taccia di falsità negli autori sacri. E difatti anche la falsità ha un significato relativo; perchè

cioè una affermazione si possa chiamar falsa, non basta che non corrisponda alla realtà dei fatti, occorre di più che l'autore l'abbia riguardata e voglia che si riguardi come affermazione della realtà. Altrimenti bisognerebbe dire che Omero, Dante, Manzoni e tanti altri scrittori sono bugiardi. La veracità dunque e la falsità va misurata dall'indole del libro, del genere letterario al quale esso appartiene. La storia nello stretto senso della parola mira all'esatta riproduzione dei fatti, mentre il poema e tutti gli altri generi di letteratura inventiva mirano a un altro ordine di verità trascendente la materiale realtà dei fatti. E questi due generi di letteratura non sono separati da una divisione netta e profonda ; in mezzo vi è un'intera scala di gradazioni multicolori in cui il reale si mescola variamente coll'immaginario. Vi è anche un genere di storia che fa posto più o meno largo a descrizioni, discorsi e dialoghi immaginari. Anzi questa è la maniera che comunemente hanno tenuto i classici nello scrivere la storia, come Erodoto, Senofonte, Livio e Tacito, senza che per questo possano essere accusati di falsità. E non dovrebbe far meraviglia se presso i popoli orientali, dotati per indole loro di più fervida immaginazione, la storia dia ancora maggior campo all'inventiva. Qual sia dunque l'indole di un libro, anche se scritto in forma narrativa, non si deve estimare a priori, ma dietro l'esame attento e minuto del libro stesso. Ora da un simile esame risulta chiaro che i libri narrativi

del Vecchio Testamento, composti come sono dalla studiata combinazione di più fonti che raccontano i fatti l'una diversamente dall'altra e facendo uso di una libertà sovrana — sia che questa derivi dall'autore stesso, sia dalla tradizione a cui attinge — non sono storie nel senso stretto e moderno della parola. Meritamente si dicono storie sacre, scritte cioè e adottate per l'educazione del sentimento e della vita religiosa.

Nè al carattere precisamente di storia religiosa si deve reputare contrario ogni elemento inventivo; chè anzi molte volte edificano più le storie in parte o anche interamente immaginarie che i fatti rigorosamente verificati: e noi meritamente teniamo in gran conto e leggiamo con frutto le leggende antiche di santi e di sante, quantunque ben sappiamo che contengono elementi in gran parte derivati dall'immaginazione del pio scrittore. Nella Bibbia stessa abbiamo un esempio manifesto d'invenzione innocente nel libro della Sapienza, che è posto tutto in bocca a Salomone, sebbene universalmente oggi si ammetta essere stato scritto in greco non molto avanti l'èra cristiana. Ma i teologi, abituati a servirsi della Bibbia per uno scopo apologetico e strettamente dimostrativo, facilmente si immaginano che a questo medesimo scopo siano stati scritti e perciò debbano essere immuni da ogni genere d'invenzione. Questo però non è che un pregiudizio. I libri storici del Vecchio Testamento bene addentro esaminati non mostrano

alcuna pretesa di provare delle veritá, ma semplicemente di purificare il sentimento religioso dei lettori. Nè fanno eccezione le parti legali. Come l'autore della Sapienza ha potuto attribuire il suo libro a Salomone perchè Salomone si considerava come l'inventore e il più illustre rappresentante della letteratura sapienziale, così altri autori hanno potuto attribuire le varie e successive collezioni di leggi a Mosè, perchè da Mosè deriva la *torah*, cioè il potere di dare de cisioni autorevoli in Israele. Del resto l'autorità di una legge non si fondava sull'essere scritta da Mosè, ma sulla sua antichità o altro argomento. Anche Giosia, allorchè intraprese la riforma in base alla legge deuteronomica, non inculcò la sua osservanza per ragione dell'origine mosaica, ma dal fatto che il culto multiforme condannato da quella legge aveva apportato a Israele i divini castighi da essa minacciati, e dell'autorità dei profeti allora viventi.

Dopo tutto ciò è manifesto in qual senso noi intendiamo e ammettiamo la teoria della giustificazione degli errori biblici per mezzo della vita, teoria che l'Enciclica nel § V. ci rimprovera. Noi non ammettiamo nella Bibbia alcun errore propriamente detto e molto meno le bugie, sia pure officiose; perciò non abbiamo alcun bisogno di legittimarle colla vita. La vita però ci può spiegare l'uso nella Bibbia di alcune forme letterarie, che più non corrispondono agli usi e bisogni dei tempi nostri: sì deve precisamente a quelle forme e alle esigenze della vita dei lettori

per i quali ciascun libro è stato scritto se noi molte volte nella Bibbia non troviamo ciò che vorremmo, e troviamo ciò che non vorremmo.

In secondo luogo i risultati della critica ci hanno costretto ad abbandonare l'antico concetto dell'ispirazione biblica. Fino a non molto tempo indietro l'ispirazione si è fatta consistere nella dettatura verbale dello Spirito Santo. Ma gli stessi teologi scolastici, nella seconda metà del secolo scorso, riconobbero che un esame anche superficiale della Bibbia dimostra che lo scrittore umano non può considerarsi come un mero strumento materiale : e perciò mentre all'azione diretta di Dio riserbarono tutti e singoli i concetti contenuti nel libro, concessero che la maniera onde vengono espressi possa attribuirsi — nonostante l'unanime tradizione in contrario — all'ingegno dell'uomo. Ma i risultati della critica ci spingono fatalmente più innanzi. Non solo le parole ma anche le idee, perchè non di raro discordanti tra loro, non possono essere derivate direttamente da Dio. Tutto il libro, parole e idee, è l'opera dell'uomo, senza cessare per questo di essere tutto opera di Dio, messa da banda la distinzione — ignota all'antichità — tra parole e idee. L'ispirazione non si è fatta più consistere in una meccanica trasmissione della parola o dell'idea da Dio all'uomo, ma in una vitale concezione della parola insieme e dell'idea per opera dell'uomo, unito però in una maniera speciale e soprannaturale a Dio, il quale così nell'uomo e per mezzo dell'uomo ha elevato a gradi

sempre superiori di religiosità il popolo d'Israele.

Da qui si può comprendere agevolmente quanto il nostro concetto dell'ispirazione differisca da quello che l'Enciclica nel § III ci attribuisce. Non solo noi non consideriamo l'ispirazione come la semplice manifestazione, rispondente a un intimo bisogno, che ogni credente può fare della sua fede, ma in essa vediamo un'opera singolare di Dio, anzi l'esecuzione di un grandioso piano divino per la salute dell'uomo. Che nelle divine scritture vi siano delle imperfezioni non solo quanto alla lingua e allo stile, ma anche quanto al contenuto, è un fatto che risulta dall'osservazione e dall'analisi critica: non l'abbiamo inventato noi questo fatto, noi però nel nostro modo di concepire l'ispirazione possiamo facilmente spiegarlo. Se Dio avesse trovato lui le idee e le parole, e le avesse poi trasmesse allo scrittore ispirato, avrebbe certamente cercato quelle che meglio avrebbero corrisposto alla capacità dei lettori di tutti i tempi, e non avrebbe perciò avuto bisogno di ripetersi in varie e spesso discordanti maniere: ma poichè parole e idee sono opera dell'uomo, naturalmente tanto le une che le altre partecipano dell'imperfezione dell'uomo, e da qui le frequenti ripetizioni e dissonanze. L'ispirazione non è stata data per impedire quelle imperfezioni, ma perchè l'opera dell'uomo non ostante le sue imperfezioni giungesse un po' alla volta ad adempiere l'alto disegno divino.

In ultimo, oltre il concetto d'ispirazione la

critica ci costringe a cambiare quello di rivelazione, non nella sua sostanza, giacche anche per noi la rivelazione è il messaggio di Dio all'uomo, ma quanto alla maniera in cui il divino messaggio è trasmesso all'uomo. L'Enciclica insiste sopratutto nel carattere esteriore della rivelazione. Ma anche noi non neghiamo che per la trasmissione del messaggio divino alla comune dei fedeli si richieda anche un mezzo esteriore, un intermediario cioè tra Dio e l'uomo, l'uomo di Dio, il profeta. Ma in qual maniera Dio comunica col profeta? I racconti biblici danno certamente a queste comunicazioni una forma esteriore: ma è questo un artifizio di rappresentazione ovvero l'espressione esatta della realtà? La prima ipotesi, dopo quanto abbiamo detto sulla natura della veracità della storia sacra, non può dirsi impossibile: anzi apparirà anche la più probabile se si rifletta che una medesima teofania, quella per esempio di Mosè nel Sinai, viene rappresentata diversamente nei diversi documenti. È stato osservato che in generale il Iahvista dà realtà oggettiva alle apparizioni divine, l'Elohista invece le riduce a visioni notturne nel sonno, il Codice sacerdotale di tutti gli elementi sensibili che costituiscono la visione conserva soltanto la parola di Dio. Chi può dire che al fondo di tutte queste varie rappresentazioni che tendono gradatamente alla immaterialità non ci sia una realtà puramente spirituale?

Ad ogni modo, qual sia la natura del fatto della rivelazione non possiamo direttamente ed

esattamente apprendere dai libri storici del Vecchio Testamento; si dovrebbe piuttosto ricorrere ai libri profetici che sono una fonte più diretta e perciò più sicura. Ora i Profeti, se talora fanno menzione di visioni, il più delle volte ne tacciono affatto e concepiscono la voce di Dio come une forza interiore alla quale essi non possono sottrarsi. Del resto non si vede perchè attribuire tanta importanza alla rivelazione esteriore, quasichè essa sola possa renderci certi che Dio si è manifestato agli uomini, mentre si sa che Dio non può essere oggetto diretto delle nostre sensazioni, e d'altra parte a lui non manca modo di comunicarsi direttamenie e fuori di ogni dubbio all'anima del profeta.

La storia biblica ci rappresenta la rivelazione non solo esteriore ma di più avvenuta tutta d'un tratto e per mezzo di un solo uomo, Mosè: i Profeti non avrebbero fatto altro che esplicare e inculcare la rivelazione mosaica. Ma anche su questo punto la critica ci ha costretto a cambiare idea. Essa ci ha insegnato che le varie istituzioni e legislazioni si sono succedute l'una all'altra in un lungo corso di tempo, venendo ciascuna a modificare e migliorare l'antecedente. I libri storici del Vecchio Testamento fanno trasparire un'epoca più antica, in cui il popolo israelitico si trovava al medesimo livello religioso degli altri popoli. Quella posizione al tempo dello scrittore è già superata ma non interamente: si vede benissimo che ancora Israele ha bisogno che Dio provveda di continuo per pre-

servarlo dal ricadere nell'idolatria e nelle sue immondezze. Questo pericolo è più o meno grave secondo i diversi libri. In questa grande opera progressiva di rinnovamento e di elevazione religiosa del popolo israelitico hanno servito a Dio di strumento non solo Mosè, ma anche i Profeti suoi successori, di molti dei quali non solo non ci è pervenuto alcuno scritto ma nemmeno il nome. Lo Spirito di Dio non si è ristretto a una sola epoca o a un cerchio angusto di persone, ma si è diffuso largamente — portando a perfezione sempre più alta la sua opera — lungo il corso dei secoli e delle generazioni umane.

Un'ultima osservazione, ma non di ultima importanza, sulla natura della rivelazione, è che il suo oggetto non è stato tanto la conoscenza astratta della divinità, quanto l'istruzione pratica come venerare Dio e conformare alla norma suprema della sua volontà la nostra vita. I Profeti hanno dato ai re e al popolo indicazioni per casi individuali, il Pentateuco contiene le prescrizioni generali e gli altri libri storici raccontano il bene e il male che è venuto ad Israele per l'osservanza o la trasgressione della legge.

b. — La critica e il Nuovo Testamento.

Quello che il Pentateuco è per la religione d'Israele, sono i Vangeli pel Cristianesimo. Anche sotto l'aspetto critico corrono tra queste due parti le più interessanti della Bibbia parec-

chie analogie: come le origini della religione israelitica vengono rappresentate diversamente dalle quattro fonti che costituiscono il Pentateuco, così le origini del Cristianesimo dai quattro Vangeli, i quali però sono rimasti separati nella Chiesa e non sono stati intessuti in unico Diatessaron, come quello che per molto tempo fu in uso nelle antiche chiese della Siria.

E le differenze tra i Vangeli, se si sta alla lettera, assorgono bene spesso a vere e proprie antilogie. Di queste l'Enciclica non vuol sapere; e contro il giudizio dei critici si appella con parole sdegnose all'infinita schiera dei Dottori, che, benchè di gran lunga più santi e più dotti dei modernisti, non hanno mai trovato alcun che da riprendere dai libri santi. Ma, a dir vero, anche i Dottori nel leggere e confrontare tra loro i Vangeli spesso si sono accorti di stridenti antilogie, che nella loro pietà si sono studiati di superare col rigettarne la colpa o sul codice vizioso o sul traduttore infedele o sulla falsa intelligenza dei lettori. Ma quando essi si sono ingegnati di ristabilire una concordia perfetta tra i Vangeli, ci sono sempre riusciti in realtà? Qui sta la questione. Il continuo succedersi di sempre nuove armonie evangeliche e nuovi tentativi di conciliazione starebbe piuttosto a dimostrare che no. Basti un esempio: quante spiegazioni sono state proposte e se ne escogitano tuttora per conciliare i tre primi Vangeli con S. Giovanni sulla data dell'ultima cena e della morte di Gesù? Vuol dire che una soluzione luminosa della con-

trarietà e che perciò soddisfi tutti non si trova, perchè non c'è. Ma passi se si trattasse solo di questo o di qualche altro raro caso; si può dire invece che non c'è alcun notevole tratto che non presenti tra gli evangelisti gravi e insuperabili divergenze.

È vero però in parte ciò che dice l'Enciclica: vi sono delle differenze tra gli Evangeli che gli antichi non hanno notato affatto; e perciò invano la Commissione Biblica nel decreto del 29 maggio 1907 — *De auctore et veritate historica quarti Evangelii* — si appella alla soluzione che già diedero in passato i Padri e gli esegeti cattolici alle difficoltà desunte dal confronto del quarto cogli altri Evangeli: essi non potevano sciogliere difficoltà che non conoscevano. La critica ha fatto pei Vangeli come pel Pentateuco; li ha assoggettati a un esame sistematico, ha scoperto il carattere speciale di ognuno e così ha potuto determinare le differenze non solo particolari ma anche le generali dipendenti dall'indole propria di ognuno, che danno precisamente ragione delle differenze particolari. Per spiegarci citiamo qualche esempio. Si è osservato che in S. Marco la vita pubblica di Gesù segue uno svolgimento ordinato e progressivo. Al principio la sua figliolanza divina è un segreto che il Padre rivela a lui solo nel battesimo: in seguito opera miracoli quali solo può fare il Figlio di Dio, ma espressamente non dice di esserlo, anzi proibisce ai demoni di dirlo e ai guariti di manifestare i suoi prodigi. Il primo

ad arguire dalle sue opere Gesù essere il Cristo, è Pietro che tale lo confessa presso Cesarea: d'allora in poi Gesù parla sovente della sua messianità e della sua passione necessariamente con essa congiunta, ma sempre in segreto, coi suoi discepoli soltanto. Il popolo per la prima volta riconosce e acclama Gesù Messia nell'ingresso solenne a Gerusalemme, e Gesù pubblicamente dichiara di esserlo nel giudizio avanti il Sinedrio. Questa la trama del secondo Evangelo. Al contrario in Matteo e Luca fin da principio Gesù nella scena del battesimo è presentato al pubblico come Figlio di Dio: e Gesù medesimo fin dal principio — nel discorso della montagna in S. Matteo, nel discorso inaugurale di Nazaret in S. Luca — si presenta al pubblico come il supremo legislatore, il Signore, il giudice universale, l'unto di Dio o il Cristo: e quindi i discepoli anche prima della confessione di Pietro lo acclamano Signore e Figlio di Dio. Ma ciononostante ambedue gli evangelisti conservano l'ingiunzione ai guariti e ai demoni di tacere, e così pure la confessione di Pietro alla quale anzi Matteo attribuisce un valore particolare. Anche il quarto Evangelo al pari di Matteo e di Luca fa proclamare pubblicamente Gesù Figlio di Dio fin da principio nel battesimo di Giovanni, e fin da principio lo fa riconoscere per tale dai suoi discepoli. Ma il quarto Vangelo va più innanzi degli altri due. Non solo non conserva più alcuna traccia dell'ordine seguito da Marco — omettendo qualsiasi ingiunzione data da Gesù

di tacere e perfino la confessione di Pietro a Cesarea — ma inoltre fa che Gesù fin da principio non parli che di se stesso dichiarando le sue doti divine e difendendole dalle opposizioni dei Giudei: cioè, la sua origine celeste, la sua preesistenza al mondo, la sua unità col Padre, la sua cooperazione all'opera della creazione e della rivelazione, ecc., tutte idee che non s'incontrano mai negli altri Evangeli e che l'Evangelista ha esposto prima nel prologo e che fa ripetere anche, almeno in parte, dal Battista.

A questa diversa maniera di concepire la rivelazione fatta da Gesù della sua divina figliolanza, corrisponde una diversa maniera di rappresentare la storia di lui parimenti in rapporto alla figliolanza divina. S. Marco conserva alla figura umana di Gesù tutti i suoi tratti: gli attribuisce la compassione, la tenerezza, l'ira, l'impazienza, la paura, il tedio, e perfino la tentazione, la scarsa potenza (come quando in Cafarnao guarisce molti, non tutti i malati che gli erano condotti, e in Nazaret *non può* fare alcun miracolo) e l'ignoranza (come quando per sapere qualche cosa è costretto a interrogare, o dichiara di non conoscere il giorno della fine del mondo). Matteo e Luca si prendono cura di rimuovere dalla figura di Gesù questi tratti che sembrano derogare alla sua figliolanza divina, massime l'impotenza e l'ignoranza. E' notevole la maniera onde la risposta data in S. Marco da Gesù a colui che l'aveva appellato buon Maestro « perchè mi dici buono? nessuno è

buono fuorchè Iddio » viene trasfigurata da Matteo, affinchè non sembri negare a Gesù l'attributo della bontà divina: « perchè m'interroghi intorno al bene? uno solo è il buono ». S. Luca omette del tutto questo episodio. Ma in Matteo e Luca non tutti i tratti umani sono scomparsi: rimane sopratutto la scena della tentazione e la scena eminentemente umana del Getsemani. In S. Giovanni al contrario Gesù pensa, parla e agisce di continuo dal punto di vista della sua unione col Padre, e perciò ogni affetto e debolezza umana non ha e non può aver luogo in lui, molto meno la tentazione e l'agonia morale dell'orto, dove invece egli stesso va incontro ai suoi nemici e li sbaraglia al solo suono della sua voce. Questa diversa tendenza, più o meno accentuata, di far risaltare la divinità di Cristo sulla umanità spiega molte delle divergenze tra gli Evangelisti.

Ma la critica non si è contentata di indagare i caratteri propri a ciascun Evangelo e la distanza che separa l'uno dall'altro; ha avuto cura di esaminare attentamente anche le simiglianze e le scambievoli relazioni di parentela. Questo esame è stato fatto ancora pei documenti costitutivi del Pentateuco, ma applicato ai Vangeli ha sollevato problemi molto più seri e ha dato resultati molto più importanti.

Da gran tempo si era osservato — è un fatto che salta facilmente agli occhi — che i primi tre Evangeli presentano delle sorprendenti somiglianze tra loro, onde sono stati chiamati col

nome comune di Sinottici. Innanzi tutto le somiglianze riguardano la materia, che per circa un terzo è comune a tutti e tre, e in notevole proporzione, sebbene più piccola, a soli due, Matteo e Luca. Data la molteplice attività di Gesù e l'ampiezza del suo insegnamento, il fatto è certamento sintomatico. Ma, ciò che è più significativo, le somiglianze vanno fino alla lettera nelle sue più minute particolarità, non solo nei discorsi — il che è sempre da ammirare perchè Gesù non ha parlato greco ma aramaico, onde gli Evangeli si accorderebbero letteralmente nella medesima maniera di tradurre — ma anche nelle narrazioni. Tutto ciò fa tanto più meraviglia, in quanto colle somiglianze si mescolano le più stridenti antilogie, e a lato dei tratti consimili si trovano altri che non hanno alcun riscontro negli altri Evangeli. Evidentemente questo fenomeno si deve all'origine e al metodo di composizione dei Sinottici. Quale è questo metodo? Il problema ha esercitato da oltre un secolo l'ingegno dei dotti, ma finalmente si può dire che anche la questione sinottica ha ricevuto una concorde e definitiva soluzione colla ipotesi della doppia fonte. Secondo questa ipotesi, la prima fonte, che spiega le somiglianze comuni a tutti e tre, è S. Marco: esso ha servito di base agli altri due. Le ragioni principali di questa conclusione sono le seguenti. Il materiale contenuto in S. Marco si ritrova tutto anche negli altri due Sinottici, fatte pochissime eccezioni, mentre moltissime parti contenute in Matteo e Luca man-

cano del tutto in S. Marco. Se pertanto Marco è la fonte comune degli altri due, facilmente si comprende come dovette essere completato per mezzo di altre fonti scritte o orali; ma viceversa non si comprenderebbe che una fonte più ampia, come per esempio S. Matteo, possa essersi inaridita in un Vangelo molto più ristretto come S. Marco. Bisognerebbe dire che S. Marco abbia voluto fare un compendio degli altri due o di uno di essi, come pensava S. Agostino; ma ciò non è possibile, giacchè mentre da una parte tralascia fatti di suprema importanza, dall'altra si dilunga più degli altri in circostanze di nessun valore dottrinale. La seconda ragione è l'ordine seguito dai Sinottici, ora concorde e ora discorde, in modo però che giammai S. Matteo e S. Luca si accordino tra loro nel seguire un ordine diverso da quello di S. Marco, mentre Marco ora si accorda con Matteo contro Luca, e ora con Luca contro Matteo. Ciò prova che S. Marco segna la via comune, dalla quale or l'uno or l'altro dei suoi compagni si discosta. Anche però nel discostarsi da Marco mostrano spesso le traccie della fonte comune. Per esempio S. Matteo pone la guarigione del lebbroso dopo il discorso della montagna, quando Gesù ne discendeva circondato dalle turbe, ma la parola di Gesù al lebbroso: « non lo dire a nessuno! » suppone che il fatto sia avvenuto in disparte, come è precisamente il caso in S. Marco. S. Luca pone la venuta dei parenti di Gesù dopo il discorso delle parabole tenute all'aperto in mezzo alle turbe; ma la no-

tizia data a Gesù: « la tua madre e i tuoi fratelli stanno *fuori* e ti vogliono vedere » presuppone che il fatto sia avvenuto mentre Gesù era in casa, come appunto avviene nel secondo Vangelo.

Quello che si dice della disposizione dei fatti deve anche dirsi della loro esposizione. Spesso i Sinottici discordano tra loro nell'esporre le circostanze che accompagnano il fatto principale; ma anche qui ordinariamente S. Marco, concorda con uno degli altri due, e non sono questi che concordano insieme contro S. Marco, se si fa eccezione di alcune piccole particolarità specialmente linguistiche, la ragione di che non può altrove ricercarsi che nella composizione dei Sinottici. Da ultimo la lingua di S. Marco abbonda di ebraismi, che in parte spariscono in Matteo e Luca. Ora non è possibile che Marco abbia a bello studio reso la lingua di Matteo e di Luca più impura, mentre si comprende facilmente che gli altri due evangelisti abbiano cercato di correggere e migliorare la lingua della fonte alla quale hanno attinto.

Una seconda fonte si è ricercata per le parti comuni ai soli due, Matteo e Luca, consistenti per lo più in discorsi di Nostro Signore. Questa volta si è dovuto andare al di fuori dei Sinottici, si è dovuto cioè supporre una fonte comune ai due vangeli, ora più non esistente, e che si è convenuto di chiamare Logia, parola greca colla quale Papia, uno dei più antichi scrittori ecclesiastici, designa il contenuto del-

l'opera originale dell'apostolo Matteo. E ciò per più ragioni. Innanzi tutto si è osservato che i caratteri di priorità non si trovano sempre dalla stessa parte, ma ora in S. Matteo e ora in S. Luca. In secondo luogo i due evangelisti ordinano le sentenze di Gesù nella narrazione comune l'uno indipendentemente dall'altro. S. Matteo ama d'intessere brevi sentenze del Signore in lunghi discorsi, S. Luca le tiene per quanto è possibile separate. S. Matteo cerca l'occasione di inserire i discorsi, nei quali ha composto i detti del Signore, nella narrazione stessa di S. Marco, e così non ha bisogno di premettere loro alcuna propria introduzione storica. S. Luca, al contrario, compone tuttociò che ha di più di S. Marco comprese le parti comuni con S. Matteo, in due narrazioni, una più lunga dell'altra, e le inserisce nella narrazione comune di S. Marco aprendo in essa come due lunghe parentesi; e poichè così non ha in S. Marco stesso l'occasione di riferire le sentenze di Gesù, premette ad esse una propria introduzione per spiegare l'occasione nella quale furono pronunziate. La supposizione infine di una fonte distinta dai Sinottici è confermata dal fatto che tanto S. Matteo che S. Luca riferiscono due volte la stessa sentenza di Cristo, quando questa si trovi anche in S. Marco. La spiegazione più naturale del fatto è analoga a quella che si da pei duplicati del Pentateuco, che cioè ciascuno evangelista sia dipendente da una doppia fonte; l'una S. Marco

e l'altra una raccolta dei discorsi del Signore, i Logia.

Restano le parti proprie al solo Matteo e al solo Luca. Quanto alla loro origine non si può stabilire un principio generale. Rare volte si possono considerare come estratte anch'esse dai Logia. Il più delle volte dipendono da una fonte particolare, o scritta o orale.

Coi Sinottici va strettamente congiunto il libro degli atti che in origine formava una sola opera col terzo Vangelo. Non fa perciò meraviglia se negli atti riscontriamo i medesimi fenomeni che nei Sinottici. Anche qui cioè la lettera ci presenta varie contradizioni : contradizioni tra una parte e l'altra del libro stesso, come quando la conversione di S. Paolo si racconta ben tre volte sempre con circostanze diverse, e la sua vocazione all'apostolato delle Genti si riferisce a tre epoche diverse ; contradizioni anche colle epistole paoline, delle quali le più note sono quelle che riguardano il convegno di Paolo e Barnaba cogli apostoli di Gerusalemme, raccontato pure dall'epistola ai Galati.

Ma tutto ciò anche negli Atti deriva e si spiega dalla tendenza generale del libro. Essa consiste nel voler mostrare l'unità primitiva e l'origine del Cristianesimo da Cristo. Prima perciò ci descrive la formazione del Cristianesimo dei Giudei per mezzo dell'apostolato istituito da Cristo, e poi la derivazione del Cristianesimo dei Gentili, personificato da Paolo, dal Cristianesimo dei

Giudei, personificato da Pietro. Ciò fa sì che da una parte alla persona di Paolo si dia più di quello che gli spetta, come quando gli si attribuisce la prima predicazione del Vangelo nel mondo gentile, compresa Roma, dove i Giudei confessano di avere del Cristianesimo solo una vaga notizia per fama; mentre negli atti stessi, per tacere delle epistole paoline, vi sono indizi certi che anche prima dell'arrivo di Paolo, il Cristianesimo era gia stabilito in Roma, anche tra i Giudei. Dall'altra parte si detrae non poco alla figura storica di Paolo, allor quando fin dalla sua conversione si mette in stretta relazione e dipendenza, anche nella missione ai Gentili, dal Cristianesimo giudaico e in ispecie dalla Chiesa di Gerusalemme. Naturalmente questa pittura è contraria a quella che leggiamo nell'epistola ai Galati, scopo della quale era invece di mostrare l'origine immediatamente divina, e l'assoluta indipendenza dell'apostolato di Paolo tra le Genti.

Le antilogie che s'incontrano tra le diverse parti degli atti hanno dato luogo alla questione della composizione del libro, se cioè esso risulti da fonti scritte. La maggior parte dei critici propende ad ammettere molteplici fonti scritte, e in particolare distinguono la fonte che chiamano del *noi*, perchè nel racconto essa adopera la prima persona plurale, indicando così che il narratore stesso ha preso a parte ai fatti che narra. Perciò questa fonte si crede essere gli appunti di viaggio di un compagno di S. Paolo, appunti dei quali avrebbe fatto uso il compilatore del

libro, senza però riuscire interamente a metterli d'accordo colla sua narrazione, perchè precisamente animata da una tendenza estranea alle semplici note di viaggio del compagno di Paolo.

Il quarto Vangelo si muove in un campo del tutto diverso dei Sinottici. Diversa è la forma, ma per la massima parte è diversa anche la materia. Perfino varia il campo del ministero di Gesù: mentre nei Sinottici è esclusivamente la Galilea, tolta la settimana avanti la Pasqua, per il quarto Vangelo è principalmente la Giudea e Gerusalemme. Varia di più l'indole stessa del libro: i Sinottici sono di natura loro delle storie, nelle quali la narrazione tiene il campo principale e i discorsi fanno parte più o meno strettamente della narrazione; invece in S. Giovanni i discorsi tengono il primo luogo, e i racconti stanno per introdurre i discorsi ovvero per mostrare nel fatto, per materializzare — diremo così — le varietà espresse nei discorsi. A tutto ciò si aggiunga lo scopo non diremo contrario ma più alto di quello dei Sinottici, che come abbiamo detto, spiega le particolari differenze e divergenze cogli altri Evangeli.

Ma nonostante la grande distanza che separa il quarto dagli altri Vangeli, non si può negare che vi siano dei punti di contatto e che S. Giovanni abbia conosciuti e in qualche modo adoperato i Sinottici. Ciò si fa manifesto non solo nei pochi punti, nei quali S. Giovanni conviene cogli altri e da loro prende anche in prestito qualche parola; ma anche quando da loro no-

tevolmente si discosta, giacchè allora non di rado da a vedere di agire coscientemente e perfino non ha difficoltà di alludere, sia pure tacitamente, alla diversa sentenza dei suoi antecessori, come quando nota che ancora il Battista non era gettato in carcere allorchè Gesù aveva cominciato a predicare e battezzare, come per correggere il secondo Vangelo, secondo il quale Gesù cominciò la sua predicazione dopo l'imprigionamento di Giovanni. Da molte osservazioni, che non possiamo qui riferire, risulta che S. Giovanni ha conosciuto S. Marco e S. Luca; è incerto se abbia conosciuto anche S. Matteo.

Dal sin qui detto è chiaro quali risultati la critica consideri come definitivamente acquisiti intorno all'origine e composizione dei libri storici del Nuovo Testamento. Essi sono in gran parte relativi. Prima è da porsi l'origine delle fonti evangeliche, i Logia e S. Marco sia o no nella forma attuale. Vengono poi i Vangeli compilati su questi fonti, S. Matteo e S. Luca, al quale fa seguito naturale il libro degli Atti, che presuppone però fonti sue particolari. In ultimo viene S. Giovanni, opera del tutto singolare e di prima mano.

Ma chi sono gli autori dei singoli scritti? Questa è una questione che per la critica passa in seconda linea. Se le opinioni tradizionali sugli autori dei Vangeli si accordano coi risultati ottenuti quanto alla composizione, scambievole dipendenza e natura dei Vangeli, buon per loro; se no, debbono essere abbandonate. Ma si dirà:

la logica non esige di cominciare dalla questione di autore, e poi passare a quell'altre? No davvero. La questione dell'indole e della composizione di un libro non dipende affatto dal nome dell'autore o compilatore, ma risulta dall'esame immediato del libro stesso. Invece la questione dell'autore è talora molto complessa e si può risolvere soltanto indirettamente. Così avviene dei Vangeli. La tradizione che li attribuisce a coloro dei quali portano il nome si trova espressa indirettamente la prima volta da S. Giustino, circa la metà del secolo secondo. Qual sia il valore dell'asserzione di S. Giustino e in che relazione si trovi con tutto il tempo che passa tra lui e l'origine dei Vangeli non possiamo costatarlo direttamente, ma tutto al più arguirlo da congetture più o meno probabili. La logica vuole pertanto che si cominci dall'esaminare i libri stessi che ci stanno sotto gli occhi, e poi si passi ad esaminare il valore di ciò che gli altri dicono intorno ai loro autori: questo esame potrà dipendere e essere facilitato da quello e non viceversa.

Ciò posto, niente impedisce che le due fonti della storia evangelica si possano attribuire, come ha lasciato scritto Papia, l'una all'apostolo Matteo e l'altra a Marco. Al contrario che il terzo Vangelo sia scritto da S. Luca, compagno di S. Paolo, non pare molto probabile, giacchè certamente il Vangelo e il libro degli Atti hanno il medesimo autore, ma gli Atti per le notizie talvolta contradittorie intorno a S. Paolo o discordanti dalle

epistole di lui difficilmente possono essere stati scritti da un compagno di S. Paolo stesso. Soltanto bisogna dire che una delle fonti del libro è stata scritta da un compagno di viaggio dell'apóstolo, probabilmente S. Luca, e da qui forse l'intiera opera è stata attribuita a S. Luca. Ancora meno probabile è che il primo Vangelo sia stato scritto dall'apostolo Matteo, se come abbiam detto, è stato compilato sopra il secondo scritto in greco e da un testimone non oculare. Probabilmente anche qui, il nome dell'autore di una delle fonti, i Logia, è passato all'opera intera. Più complicata è la questione dell'autore del quarto Vangelo, in maniera da non poterne qui fare nemmeno un cenno fugace. Basti il dire che non è facile conciliare la sentenza tradizionale colla natura del libro quale risulta dall'esame interno e dal confronto coi Sinottici.

Degli altri libri del Nuovo Testamento non possiamo dire che brevemente. Le epistole paoline, nella maggior parte, dalla critica sono state riconosciute lealmente come autentiche, nonostante gli attacchi dell'ipercritica dei teologi olandesi. Si è fatta eccezione di poche: non solo cioè dell'epistola agli Ebrei, che non porta alcun nome di scrittore nè in se stessa nè nella tradizione più antica, ma anche di alcune scritte apertamente a nome di S. Paolo, come quelle a Tito e a Timoteo. Anche le epistole cattoliche sono generalmente riguardate come pseudepigrafe. Questi giudizi si fondano sul confronto delle epistole stesse con le lettere genuine di

S. Paolo e con le condizioni, accertate per altre vie, dei tempi ai quali si attribuiscono o con le qualità delle persone dalle quali si vorrebbero scritte. Il titolo che portano in fronte di questo o di quell'altro apostolo non è considerato come argomento sufficiente di genuinità. La pubblicazione di libri sotto l'altrui nome non era nell'antichità cosa insolita e riputata illecita come ai giorni nostri. In tempi non lontani dal Nuovo Testamento troviamo per esempio l'Apocalissi di Pietro, il Vangelo di Pietro, la Predicazione di Pietro, tutte opere pseudonime. Altrettanto vediamo nel Giudaismo vicino a Cristo: non solo negli scritti apocalittici era di solito un uomo illustre dell'antichità che parlava, come Enoc, Mosè, Isaia, ecc., ma anche nei libri sapienziali e in specie Salomone, come avviene nel libro canonico della Sapienza. Nella letteratura del mondo classico s'incontrano spesso analoghi esempi: per tacere altri, sotto il nome di Pitagora ci sono pervenuti buona quantità di scritti, evidentemente non genuini. Ciò naturalmente doveva con più facilità avvenire nel genere epistolare, dove la stessa forma di lettera spesso non è che una pura finzione. Non bisogna dunque credere che la pseudonimia sia necessariamente una falsitá o cosa immorale: era un uso letterario dell'antichità, uno dei tanti generi inventivi.

La critica del Nuovo Testamento ha portato come quella del Vecchio, non poche conseguenze per la teologia e naturalmente anche più gravi.

Innanzi tutto osserviamo che essa ha confermato il concetto dell'ispirazione quale siamo stati costretti di adottare dalla composizione letteraria del Pentateuco e degli altri libri storici del V. T. I teologi che, come sopra abbiamo detto, hanno abbandonato l'antico concetto dell'ispirazione verbale, si sono sentiti a ciò costretti dal confronto dei Vangeli. giacchè hanno compreso non esser possibile che Dio abbia ispirato a diversi evangelisti di riferire in maniera diversa le parole che Cristo ha pronunziato una sola volta (quelle per esempio della cena eucaristica) e perciò in una sola maniera. Ma anche qui osserviamo che non si tratta di una diversità puramente verbale. La stessa differenza nel più e nel meno, che è frequentissima tra i Vangeli, è di già una differenza reale ; ma poi bene spesso un medesimo detto di Cristo passando attraverso i diversi evangelisti, come dimostra il contesto e l'aggiunta o cambiamento di qualche parola, è riferito in un senso diverso. Un argomento anche più decisivo contro l'antico concetto meccanico dell'ispirazione si trae dall'osservare come le fonti evangeliche dai successivi evangelisti siano state non solo messe a contributo ma anche modificate nella disposizione e negli argomenti : se Dio avesse formato le idee e poi le avesse comunicate agli evangelisti, bisognerebbe dire che egli. quasi insoddisfatto della prima sua opera, l'abbia ripetutamente riveduta, rimaneggiata e corretta, simile a uno scrittore umano qualsiasi. Inoltre lo stesso modo d'agire degli

Evangelisti dimostra che essi non hanno creduto i loro antecessori ispirati nel senso antico, altrimenti avrebbero scrupolosamente rispettato l'ordine, gli argomenti e forse le parole da essi adoperate. Evidentemente S. Luca nel prologo non considera nè sè nè quelli che l'hanno preceduto come esenti da fatica e immuni da difetti. La composizione di un evangelo anzi suppone la possibilità di sempre nuovi tentativi, perchè è cosa posta sì alto ed è difficile a qualsiasi evangelista raggiungerla perfettamente.

In secondo luogo come nel Vecchio Testamento così nel Nuovo non si hanno libri storici nel puro senso della parola, ma storie sacre, in gran parte determinate dalla fede a servizio della quale sono state scritte. Le fonti primitive acquistano negli scritti successivi maggiore estensione, nuove forme e nuovo contenuto; ciò però non avviene perchè gli scrittori posteriori abbiano fatto nuove ricerche e perciò abbiano conosciuto i fatti con maggiore esattezza; se così fosse gli scrittori posteriori concorderebbero meglio tra loro, mentre al contrario si fanno sempre più discordanti. È chiaro che, i successivi cambiamenti dipendono unicamente dalla tendenza religiosa propria di ciascuno scrittore.

Ma si dirà: Luca fin da principio dichiara di essersi proposto di scrivere *diligenter, ex ordine.* Rispondiamo che chi confronta il terzo Vangelo col secondo vede subito qual ordine S. Luca abbia in mira. Egli pone al principio del ministero di Gesù la predicazione in Nazaret, poi la

prima giornata di Cafarnao e quindi la vocazione dei primi discepoli. Marco invece, che pone la predicazione di Nazaret assai più tardi, comincia dalla vocazione dei discepoli alla quale fa seguire la prima giornata di Cafarnao. La ragione per la quale Luca ha cambiato l'ordine di Marco evidentemente non è una ragione storica. Anch'egli al v. 23 mostra di sapere che la predicazione di Nazaret è stata preceduta da quella di Cafarnao, e al v. 38 che la prima giornata di Cafarnao è stata preceduta dalla vocazione dei primi discepoli. Ma nonostante questi dati di fatto S. Luca ha preferito un altro ordine perchè nella predicazione di Nazaret vede raffigurata la predicazione del Cristianesimo tra i Giudei, in quella di Cafarnao la predicazione tra i Gentili e nella pesca miracolosa che innesta sul fatto della vocazione degli apostoli, l'abbondanza del frutto della predicazione apostolica, succeduta a quella di Gesù. L'ordine dunque seguito da Luca non è determinato da motivi storici, ma da motivi dottrinali e allegorici; e perciò altrettanto si può dire, anzi dietro il confronto cogli altri Sinottici si deve dire, dell'*acribia* della quale nel suo prologo Luca fa professione.

Si dirà anche: S. Luca vuole raccontare la storia a dimostrazione della fede: *ut cognoscas eorum verborum de quibus eruditus es veritatem*: e cosi pure S. Giovanni: *haec scripta sunt ut credatis, quia Jesus est Christus filius Dei.* Dunque la storia evangelica per natura sua deve essere materialmente esatta, altrimenti non avrebbe più

alcun valore dimostrativo. Però innanzi tutto si osservi che i vangeli non sono stati scritti per gli infedeli onde chiamarli alla fede: ma per i fedeli onde illuminare e fortificare la loro fede; se all'insegnamento dottrinale uniscono talora l'apologia, ciò fanno per via indiretta, premunendo i fedeli contro gli assalti dell'avversione giudaica. Ciò è chiaro a chi ben consideri i vangeli stessi, ma apparisce anche dal prologo di San Luca, dove egli dice di raccontare cose « che — secondo l'espressione greca — hanno ottenuto tra noi un consenso pieno », a Teofilo che già era stato in esse sommariamente istruito, onde non abbisognava di altro che di conoscere meglio la loro fermezza e stabilità. Certamente la storia evangelica perchè sostenga la fede dei lettori deve essere vera e reale, fondata essa stessa sulla testimonianza di « quelli che fin da principio videro da sè e furono ministri della parola di Dio ». Ma poichè qui la fede non ha bisogno di essere eccitata per la prima volta nel lettore, ma è già attiva e operosa tanto nello scrittore che nel lettore, necessariamante reagisce alla sua volta sulla storia, trasformandola in parte per renderla espressione più efficace dell'oggetto creduto. Per questo la storia evangelica è insieme causa ed effetto, il fondamento e il coronamento della fede; è il risultato di due tendenze opposte, l'una verso la verità materiale dei fatti, l'altra verso una verità superiore, trascendente l'esattezza storica. Perciò la lettura evangelica è una letteratura singolare del fatto proprio del Cristianesimo.

Un riscontro però al metodo seguito dai Vangeli possiamo trovarlo nell'interpretazione allegorica molto in uso fra gli antichi Ebrei, i Cristiani dei primi secoli e nei Vangeli stessi; secondo la quale a un testo o un fatto della Bibbia si attribuisce un senso superiore, conforme alla propria fede, ma diverso e talvolta perfino discordante dalla lettera. Anche in questo caso è la fede che costituisce a sè stessa un sostegno e cerca di sè una spiegazione. L'Enciclica nega che mediante gli usi e i metodi dell'antichità, prodotti dai bisogni della vita religiosa, si possano convenientemente spiegare i fatti che abbiamo costatato nei Vangeli; ma i fatti non si possono negare: si può soltanto cercare di spiegarli.

Dalla natura dunque dei Vangeli, quale risulta dalla loro critica, consegue che in essi si debbono distinguere due elementi, l'uno corrispondente alla realtà storica, l'altro alla verità soprannaturale della fede. Non è vero che noi di tutti i documenti con un taglio facciamo due parti, e l'una assegniamo alla storia reale, l'altra alla storia interna o della fede. I due elementi sono bene spesso così intimamente connessi tra loro che si possono distinguere, ma non separare. È certo però che alla verità della fede non sempre va congiunta la realtà storica, ma talora soltanto la rappresentazione storica; e perciò nei Vangeli domina sempre da capo a fondo la verità della fede, non sempre si trova la realtà storica: la quale varia nei diversi evangeli, ed è

grande in S. Marco, di grado infimo in S. Giovanni.

Maggiormente falso è che noi alla verità della fede concediamo soltanto un'esistenza soggettiva nel credente, come sembra farci dire l'Enciclica; per noi è tanto vera la verità della storia che la verità della fede, ma queste due verità appartengono a due ordini differenti, la verità della storia all'ordine sensibile e naturale, la verità della fede all'ordine soprasensibile e soprannaturale. È per questo che le due verità esigono anche un ordine diverso di cognizione: la verità storica può essere constatata per mezzo dell'esperienza sensibile, mentre per la cognizione della fede l'esperienza sensibile può essere un utile mezzo, ma non basta: si richiede un lume soprannaturale. Altrimenti la scienza storica e la fede sarebbero una cosa sola, con tutte le conseguenze assurde che da tale identificazione verrebbero. Tutto ciò è così ovvio che fa proprio meraviglia il vedere come l'Enciclica l'impugni, fino al punto di negare che la storia si occupa solo dei fenomeni e che non può constatare Dio e l'intervento divino nelle cose umane. Ma anche nella storia profana si considera di pertinenza della storia soltanto il constatare i fatti, cioè i fenomeni, e le loro cause prossime: l'indagare l'intima loro natura e le loro cause ultime si rimette a scienza più alta, come la filosofia della storia. Quando poi si tratta di storia religiosa, il ragionare intorno al valore che i fatti hanno rapporto a Dio e all'ordine sopranaturale fin qui non si

era mai creduto spettasse alla storia che di quei fatti ha mostrato l'esistenza, ma esclusivamente alla teologia, cioè alla scienza della fede.

Applichiamo tutto ciò alla distinzione incriminata tra il Cristo della storia e il Cristo della fede. Il Cristo è per sè stesso uno, ma può essere considerato come oggetto della storia e come oggetto della fede. Come uomo, la persona di Gesù e le sue azioni esteriori erano apprese per mezzo dell'esperienza sensibile e in questo senso egli appartiene alla storia; come Cristo, in quanto cioè unito a Dio in maniera singolarissima e intermediario fra Dio e noi della sua rivelazione e delle sue grazie, non può essere conosciuto che per un lume spirituale e divino, e in questo senso non appartiene alla storia ma alla fede. Allorchè Pietro meditando sulle opere e detti di Gesù, inferì che egli era il Cristo, il Figliuolo di Dio, meritò di sentirsi dire: *caro et sanguis non revelavit tibi sed pater meus qui in caelis est;* il che nel quarto Vangelo si estende a ogni credente: *nemo venit ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum.* La storia è che intende la rivelazione della carne e del sangue, la fede la rivelazione del Padre.

Un'altra ragione di distinguere tra il Cristo della storia e il Cristo della fede è che nella sua vita si distinguono realmente due stati ben diversi. Il primo stato è quello della vita mortale, nel quale ha trattato cogli uomini nella stessa maniera sensibile colla quale un uomo tratta con altri uomini, e il secondo è quello della sua

vita gloriosa che principia con la risurrezione, nel quale egli è tuttora in comunicazione con noi, ma in maniera invisibile spirituale. Nel primo stato egli ha agito semplicemente come profeta che ha preparato il Regno di Dio coll'eccitar gli uomini a penitenza e insegnar loro colle parole e l'esempio a vivere conformemente alla volontà di Dio; nel secondo, risorto a vita nuova e spirituale ci comunica il suo spirito, cioè vive in noi della stessa sua vita e non solo in noi singolarmente presi ma anche uniti socialmente nella Chiesa, iniziandoci così alla vita più alta che è la futura. In questa vita di Cristo in noi, vita interna per la comunicazione del suo Spirito, e vita esterna per l'adempimento dei suoi ammaestramenti, sta tutta l'essenza del Cristianesimo. Si leggano le lettere di S. Paolo tuttora palpitanti dell'esuberante vita cristiana dei primi tempi e ci si dica se ci è altro all'infuori di questo. Anche la distinzione tra il Cristo della storia e il Cristo della fede, che ha eccitato tanto scandalo e scalpore, è stata già fatta da S. Paolo sebbene espressa in termini diversi: il Cristo secondo la carne e il Cristo secondo lo spirito. Si consideri per esempio attentamente la definizione che dà del Vangelo fin dal principio dell'Epistola ai Romani: « il Vangelo di Dio, che ha predetto per mezzo dei suoi profeti nelle sacre scritture, intorno al suo Figliuolo, che secondo la carne è nato dal seme di Davidde, ed è stato predestinato ad essere figlio di Dio pos-

sente secondo lo spirito di santità per la risurrezione da morte ».

A un diverso modo di essere anche qui corrispondente un diverso modo di essere conosciuto; la vita mortale del Cristo è oggetto di storia perchè sensibile, la sua vita spirituale nei fedeli e nella Chiesa, almeno nel suo complesso e nella sua intima natura, non può essere conosciuta che per mezzo della fede che l'esperimenta. Ma anche questa seconda vita può essere almeno rappresentata sotto forma storica, e ciò dà luogo in alcuni casi non solo alla distinzione ma anche alla separazione del Cristo della fede dal Cristo della storia. La vita sopranaturale di Cristo nella Chiesa si è esplicata in conformità anche delle circostanze esteriori e così mano mano ha dato origine a istituzioni ecclesiastiche perenni. Or bene gli Evangelisti per meglio indicare la dipendenza di queste istituzioni posteriori dallo Spirito sempre vivo di Cristo, le proiettano nella storia stessa di Gesù mortale; e nel far questo essi agiscono anche con maggior diritto degli scrittori del Pentateuco nel riferire a Mosè l'origine di tutte le leggi e le istituzioni giudaiche. Anche la critica però ha il diritto di non confondere ciò che è storia con ciò che è semplice rappresentazione storica di fatti sopranaturali che la fede fa provenire da Cristo.

E nel fare questa distinzione o separazione la critica non si fonda, come si vorrebbe far credere, sul principio *a priori*, sui due teoremi della *trasfigurazione* e dello *sfiguramento*, ma

come sempre sull'esame dei testi e dei fatti. Prendiamo ad esempio l'istituzione della Chiesa libera e universale, indipendente cioè dai legami della Legge e della nazionalità giudaica. Una tal Chiesa si è costituita un po' alla volta dopo la risurrezione di Cristo: se fosse stata istituita immediatamente da Gesù in terra o anche subito dopo la sua risurrezione, non si spiegherebbe il modo di agire degli apostoli rimasti per lungo tempo attaccati alla sinagoga e sopratutto sarebbe un enigma indecifrabile la gran lotta sostenuta da Paolo contro i Giudeo-Cristiani, senza il favore per lo meno degli apostoli primitivi, per rivendicare al Cristianesimo l'universalità e l'indipendenza dal Giudaismo. Paolo pertanto è stato quegli che maggiormente ha contribuito alla costituzione della Chiesa cattolica. Eppure gli Evangelisti tendono in diversa maniera e misura a rigettare la sua fondazione sul Cristo storico. Questa tendenza si accusa leggermente in S. Marco, ma molto distintamente in S. Luca e più in S. Matteo il quale pone l'istituzione della Chiesa in bocca al Cristo risorto, e al Cristo terreno fa prenunziare l'universalità e la costituzione esteriore della sua Chiesa a guisa della Chiesa giudaica. Ma questo processo tocca il culmine in S. Giovanni, dove il Cristianesimo è una religione per natura sua universale, culto in spirito e verità, già ai tempi della vita mortale di Gesù perfettamente distinto e separato dal Giudaismo. Nel quarto Vangelo noi troviamo già formalmente enunziati e anche sorpassati i

risultati ottenuti dopo lunga e aspra lotta da S. Paolo.

Come la vita soprannaturale di Cristo nei fedeli e nella Chiesa è stata rivestita di una forma storica che ha dato origine al Cristo, che potremmo chiamare, sebbene con termine inesatto, della leggenda, così è stata anche assoggettata a una elaborazione o spiegazione dottrinale, che ha dato luogo al Cristo della teologia o della dogmatica. Il Cristo ci comunica lo Spirito e con esso la vita divina; è il mediatore tra noi e Dio. Quali dunque sono i legami che l'uniscono a Dio, come possiede lo spirito divino per parteciparcelo? Questo è il problema fondamentale dal quale è sgorgata tutta la dottrina cristiana. Al principio si cercò la spiegazione nel concetto del Messia giudaico, corretto però dai fatti della storia cristiana: il Messia non doveva essere un re terreno, come se l'immaginavano i Giudei, ma un re celeste entrato nella sua gloria per mezzo della passione. È nella sua risurrezione che egli ha ricevuto lo Spirito ed è divenuto Cristo secondo lo Spirito. Questo concetto è quello che esprime S. Pietro negli Atti degli Apostoli il giorno di Pentecoste e che anima ancora la narrazione che sta al fondo dei Sinottici, nei quali però Gesù riceve lo spirito anche prima della risurrezione, in S. Marco avanti di cominciare il suo ministero, nel battesimo, in S. Matteo e S. Luca nella stessa sua concezione, sebbene si conservi anche la discesa dello spirito nel battesimo. Nella teologia di San

Paolo già troviamo attribuita al Cristo un'esistenza celeste anteriore a quella terrena, quando fin da prima della fondazione del mondo egli era l'uomo celeste o in forma di Dio e perciò figliolo di Dio, concetto corrispondente a quello di figliolo dell'uomo che s'incontra in alcune apocalissi giudaiche. Nei Sinottici troviamo anche in questo senso attribuito al Cristo il titolo di figliolo di Dio, venendo così questo nuovo concetto a sovrapporsi al concetto messianico. Nel quarto Vangelo e nell'Epistola agli Ebrei si fa un passo più innanzi; il figliolo di Dio preesistente alla sua apparizione terrena viene identificato col verbo di Dio, secondo l'espressione di Filone, secondo Dio, di S. Giovanni unigenito Dio, dell'Epistola agli Ebrei, raggio della gloria di Dio e impronta della sua sostanza. Nel vangelo dunque di S. Giovanni il Cristo è Spirito per sua natura, e perciò non solo non si fa alcuna menzione del concepimento per opera dello Spirito, ma anche nel battesimo si considera la venuta dello Spirito come un puro segno per indicare al Battista che, contrariamente al suo battesimo di acqua, Gesù è quegli che battezza nello Spirito Santo.

Tutte queste varie concezioni che si succedono e talora si sovrappongono l'una all'altra sono state evidentemente escogitate per spiegare il fatto, del quale la fede cristiana ha continua e sempre nuova esperienza, che il Cristo vive in noi e che è quegli che battezza nello Spirito Santo. Questo fatto suppone un'intima e singo-

lare comunione con Dio per la quale Gesù è reso atto a comunicare Dio e il suo Spirito anche a noi; comunione tanto singolare che trascende la nostra immaginazione e intelligenza e per questo non può essere mai esaurita dalle spiegazioni teologiche per quanto alte esse siano.

Per questo nel Cristanesimo fin da principio è stato libero di aiutare la fede con varie speculazioni, rispondenti al diverso grado di cultura dei fedeli. Tutto l'interesse era posto nella realtà esperimentata dalla fede, le sue spiegazioni e relative speculazioni avevano valore solo in quanto servivano a far meglio comprendere e vivere la realtà della fede. Si osservi per esempio S. Paolo: ancora egli aveva una teologia e molto complessa o artificiosa, eppure si protestava di non volere sapere altro che Gesù crocifisso cioè l'efficacia vitale della morte e risurrezione di Cristo: non disprezzava la sapienza, anzi egli stesso ne faceva uso, ma ad essa attribuiva un valore relativo non assoluto.

Al principio dunque si ebbe la fede intensamente vissuta, non dottrine speculative strettamente definite, i dogmi. Le definizioni cominciarono allorchè le speculazioni intorno alla persona del Cristo *andarono troppo innanzi*, per usare una parola della seconda epistola di San Giovanni, in modo da ridurla a un essere puramente ideale e a distruggere il Cristo storico: così le definizioni sorsero più per uno scopo negativo che positivo, per impedire che si passassero i giusti limiti imposti insieme dalla fede

e dalla storia. Contro gli Gnostici pertanto che negavano la realtà dell'umanità di Cristo sono indirizzati in gran parte i libri del Nuovo Testamento, specialmente le epistole cattoliche e pastorali. La loro scienza si dice scienza di falso nome, essi vengono chiamati cianciatori di vanità e seduttori, e con altri simili titoli che volentieri a noi si trasferiscono.

Noi però siamo ben lungi dal seguire le traccie e i metodi dello Gnosticismo; invece non solo vogliamo che non si passino i giusti limiti nella speculazione, ma anche alle speculazioni definite come legittime, sebbene prestiamo il debito rispetto, pure non attribuiamo che un valore relativo. Non dalla speculazione teologica per se medesima, ma da Cristo del quale quella speculazione può aiutarci a intendere la personalità e il valore, noi aspettiamo la vita. In lui, per mezzo della storia, riconosciamo l'uomo che ha parlato ed agito a nostro ammaestramento, e per la fede il salvatore che colla sua morte e risurrezione ci ha dato una vita novella. Così nei Vangeli coll'occhio della critica troviamo il Cristo storico, ma non dapertutto; noi sappiamo ben distinguere il Cristo della storia dal Cristo della leggenda e della teologia. Con l'occhio però della fede sia sotto il Cristo della storia che quello della leggenda e della teologia noi vediamo dapertutto il Cristo secondo lo spirito, alla conoscenza del quale gli Evangelisti hanno esclusivamente dedicato i loro

libri, come quella che sola serve per la nostra salute.

c. — La critica e l'evoluzione del Cristianesimo.

Applicati alla storia del cristianesimo i metodi della critica storica hanno condotto a risultati non meno decisivi. Gli apologisti tradizionali erano abituati a considerare la Chiesa come una istituzione, vivente fuori di ogni contatto col mondo morale e politico circostante, cresciuta e organizzatasi secondo norme singolari di sviluppo, norme non suscettibili di verificazione diretta perchè in gran parte miracolose. Il vecchio concetto che aveva già una volta presieduto alla compilazione della grande storia eusebiana, della Chiesa, opera del Logos, dominio chiuso all' efficacia delle leggi che governano lo sviluppo delle collettività umane, è stato per lunghi secoli il postulato della storia cattolica. Una prevenzione di questo genere, unita al concetto di una rivelazione che sarebbe stato innanzi tutto comunicazione di verità astratte immutabili, conduceva ad un altro presupposto della storia cristiana; il presupposto che le verità dommatiche, entrate adagio adagio nel patrimonio intellettuale della fede, e le forme esteriori, assunte progressivamente dall'organizzazione dei fedeli, fossero fin da principio esistite, sia pure implicitamente, nella predicazione di Gesù, nella fede dei primi cristiani nell' insegnamento dei Padri. La critica storica ha sbarazzato ine-

sorabilmente il nostro spirito da queste pregiudiziali. Il cristianesimo, per la critica, è un fatto come tutti gli altri: sottoposto alle medesime leggi di sviluppo, permeabile alle medesime efficacie politiche, giuridiche ed economiche, suscettibile delle medesime variazioni. La sua qualità di fatto religioso non gli toglie le altre qualità, comuni ad ogni evento storico in cui si esprima l'attività spirituale degli uomini.

La critica perciò, senza prevenzioni, ha studiato nel suo ambiente il sorgere del fatto cristiano e il suo propagarsi nel mondo. Studiando e confrontando i documenti neo-testamentari, considerando il tempo in cui essi sono sorti e gl'intenti pratici a cui hanno obbedito i rispettivi compilatori, essa ha, come abbiamo già visto, indiscutibilmente accertato che il loro racconto risente l'elaborazione compiutasi intorno alla figura e alla predicazione del Cristo attraverso la coscienza religiosa di due o tre generazioni di fedeli. E allora, postasi a rintracciare attraverso queste incrostazioni depositate dalla riflessione di coscienze esaltate, la parola autentica del Maestro e il motivo familiare dei suoi discorsi, ha dovuto concludere che il Vangelo di Gesù è stato un insistente e appassionato annuncio del regno imminente, purificato da ogni scoria di escatologia materialistica e basato su un invito caldo e autorevole alla purificazione interiore. Tutto il resto, le affermazioni cioè singolari sui rapporti personali fra il Cristo e il Padre, in quanto non rientrano nella iden-

tificazione non nuova del Messia col Figlio di Dio, la concezione sempre più interiore e morale del regno messianico, le idee particolari sulla società dei fedeli, equivalente terreno del regno, rappresenta la formulazione di nuove idee che l'esperienza del cristianesimo aveva suscitato, specialmente nei più intellettuali e colti seguaci del Vangelo, primo fra tutti in S. Paolo. Una simile conclusione critica circa la sostanza storica della predicazione di Gesù elimina ogni possibilità di ritrovare in essa, sia pure in embrione, l'insegnamento teologico impartito più tardi nella Chiesa. Parimenti, lo studio sereno della tradizione patristica, preceduto da un accertamento accurato dell'autenticità delle opere a cui essa è affidata, e accompagnato da una preoccupazione costante di non leggere le vecchie testimonianze religiose con la mentalità dei teologi posteriori, ha ugualmente accertato che è vana pretesa voler rintracciare in essa le linee fondamentali della fede cattolica, quale è stata sistemata dai dottori della scolastica o quale è stata definita dai padri del Concilio di Trento; che più tosto bisogna, senza prevenzioni, constatare la progressiva evoluzione della dottrina cattolica, la quale è nata dalla esigenza profonda di offrire con idee riflesse il naturale sostegno all'esperienza religiosa che, suscitata dalla predicazione del Cristo, si è conservata uguale sostanzialmente a sè stessa, attraverso tutta la sua lunga storia.

Una vecchia leggenda, raccolta da Rufino nel

IV secolo, racconta che - dopo l'Ascensione del Signore, gli apostoli ricevettero l'ordine di separarsi e di disperdersi in tutti i paesi per predicare la parola di Dio. Prima di separarsi essi stabilirono in comune una regola di predicazione, affinchè non fossero esposti a insegnare una dottrina differente. Pieni di Spirito Santo, essi composero il simbolo (1) -. Così fin dal IV secolo si era concretata la credenza che i dogmi principali del cristianesimo fossero stati formulati dagli apostoli, freschi ancora dell'insegnamento del Maestro e ricolmi dello Spirito di Dio. La critica moderna non solo ha dimostrato la falsità della leggenda, ma ha positivamente cercato di mostrare nel fatto quanto sia arbitrario e aprioristico il ritenere che i dogmi della fede risalgano nella loro espressione all'insegnamento primitivo di Gesù e dei suoi immediati seguaci. Ogni giorno meglio noi riusciamo a segnalare, attraverso l'analisi critica dei documenti, la lenta, a volte impercettibile evoluzione, seguita dalla esperienza psicologica del cristianesimo verso le forme riflesse della dogmatica, spontaneamente scaturita dal bisogno di trovare formole teologiche dalle quali potesse trarre alimento e direzione la religiosità iniziale inculcata dal Vangelo: l'aspettazione cioè di un migliore regno di giustizia terreno e celeste, la solidarietà delle anime verso il bene comune, la confidenza nel Padre.

---

(1) Ruf. Com. in Symb.

L'Enciclica, è vero, rimprovera alla nostra critica di partire dal presupposto che « tutto quanto è nella storia della Chiesa debba spiegarsi per vitale emanazione .... e che ogni avvenimento si debba concepire dopo il bisogno e debba storicamente ritenersi posteriore a questo » (1). Ma qui ci sembra che l'Enciclica ci rimproveri un'asserzione, negare la quale è semplicemente un controsenso storico e un errore teologico. La storia della Chiesa infatti non ha, già l'abbiamo detto, in quanto è la storia di un organismo vivente, leggi di svolgimento diverse da quelle che governano altre istituzioni sociali. Ora è una legge elementare della vita, in ogni sua espressione, che ogni organo risponda ad un bisogno vitale ed ogni esercizio di energia sia determinato da una profonda esigenza del soggetto. Di più ci sembra teologicamente scorrettissimo supporre che la storia ecclesiastica sia il trionfo del capriccioso e dell'arbitrario, e rimproverare a noi un concetto ortodosso quanto altri mai. il concetto cioè di una provvidenza divina che nulla permette di superfluo nel suo regno e vigila affinchè nella Chiesa il corso degli eventi e lo sviluppo delle idee religiose si attuino secondo le esigenze variabili ma normali dei fedeli. Nè questi sono presupposti aprioristici che svisano i sereni procedimenti della ricerca storica. La storia non esce dall'ambito dei suoi poteri cercando di segnalare le ragioni imma-

(1) Storia e critica nel modernismo. § IV.

nenti dei fatti, rintracciando le esigenze impalpabili ma reali da cui scaturiscono logicamente gli avvenimenti registrati dalle fonti. Una storia anzi che non assolve a questo compito fondamentale, non merita quel nome.

Le conclusioni di un tale metodo applicato alla storia del cattolicismo, sono state di un'efficacia disastrosa per le vecchie posizioni dell'insegnamento teologico. Anzichè ritrovare alle origini, sia pure in germe, le affermazioni dogmatiche formulate lungo il corso dei secoli dal magistero ecclesiastico noi abbiamo trovato una forma religiosa che, amorfa e adommatica nei suoi inizi, è venuta lentamente svilluppandosi verso forme concrete di pensiero e di rito per le esigenze della comunicazione collettiva, per la necessità di esprimere astrattamente i principii che dovevano foggiare la attività religiosa dei fedeli, per lo sforzo dei pensatori cristiani, per le ripercussioni della lotta contro gli eretici. Il messaggio evangelico non avrebbe potuto vivere e diffondersi nella sua semplicità spirituale. Quando esso valicò i confini della Palestina, e apparve suscettibile di universalità, esso, per poter provocare negli spiriti l'identica esperienza religiosa — distacco dalle forme dell'egoismo, purificazione interiore, speranza in un premio di giustizia ultra-umano, adesione al Cristo, Messia e Redentore — dovette adattarsi alla loro mentalità e offrire la figura del Cristo, annunciatore della redenzione, in una veste che non fosse quella assunta nell'ambiente giudaico e

nella tradizione popolare del profetismo. Come ogni predicazione religiosa, meravigliosamente duttile nella sua semplicità psicologica, il cristianesimo primitivo si è diffuso nel mondo romano, nei paesi cioè circostanti al bacino del Mediteraneo, adattandosi alla mentalità e all'educazione spirituale di ogni regione, e assimilando da ciascuna gli elementi migliori per il suo ulteriore sviluppo. Quest'opera di adattamento, accompagnata dalla trasformazione spontanea a cui fu soggetto il messaggio evangelico constatandosi il ritardo sempre più inspiegabile del trionfo escatologico che Cristo aveva predicato imminente, si compì in un periodo di tempo relativamente breve e potè, data l'efficacia esercitata da uno squisito pensatore religioso come Paolo, riflettersi anche sulle narrazioni della vita di Gesù, che furono prima e più che racconti storici, vere esposizioni dottrinali e parenetiche. Tale elaborazione investì innanzi tutto i dogmi che sono stati poi fondamentali nel cattolicismo il dogma trinitario e il dogma cristologico, e la organizzazione della Chiesa. Questa, estranea alla visuale parusiaca del Cristo, si era naturalmente formata fra i suoi seguaci e dalle forme pneumatiche che erano prevalse agl'inizi, a causa della diffusione dei doni carismatici, doveva passare ben presto alle forme schematiche della gerarchia monarchica.

In quanto alla dogmatica trinitaria e cristologica, la critica recente ha segnalato i vari stadi che essa ha attraversato, prima di giungere alle

smaglianti affermazioni del concilio di Nicea. Il continuo elevarsi della figura del Cristo nella considerazione e nell'affetto dei seguaci; le varie formule create per esprimere la sua dignità soprannaturale, secondo il linguaggio filosofico e teologico delle varie popolazioni convertite; combinandosi con la elaborazione subìta da alcuni concétti ebraici riveduti e universalizzati da Paolo hanno provocato un rapido sviluppo degli elementi intellettuali, latenti nel movimento spirituale, propagato dal messaggio evangelico. Gli *Atti* facendosi eco dell' insegnamento cristiano primitivo, indicano Gesù « come un uomo a cui Dio ha reso testimonianza, coi miracoli, i prodigi, i segni che ha operato per suo mezzo ». (Att. II 22). Egli è il Messia, a cui la morte ignominiosa ha conferito la gloria celeste e che deve tornare per inaugurare il suo regno. Questa la fede ingenua ed intensa dei primi discepoli. Ma il Cristo ha chiamato i membri della famiglia umana figli di Dio, e si è offerto come il loro modello; Egli è il figlio di Dio per eccellenza, secondo la sinonimia tra questo appellativo e le qualità messianiche, stabilita dalla tradizione profetica.

Allato alla profonda elaborazione di questi dati semplici intorno alla persona di Gesù si è sviluppata l'idea dello Spirito. Come suole accadere agli inizi di ogni religiosità che si propaga, fenomeni straordinari, manifestazioni vivaci di un'energia soprannaturale si verificavano nelle tenui communità, infervorate nell'aspetta-

zione della palingenesi. Questa energia, questo potere che eccitava gli spiriti, da individui saturi di letture e di ricordi biblici fu spontaneamente identificato a quello spirito di Jahve, cui il Vecchio Testamento ha attribuito di solito le gesta che superavano comunque le facoltà normali degli uomini. Una correlazione naturale si venne allora a stabilire fra il Padre, a cui si rivolge la devozione filiale dei fedeli, il Figlio, che è donatore di vita, e lo Spirito, da cui germogliano le manifestazioni più salienti della nuova fede. E poichè è nel battesimo che si rivelano più luminosamente gli effetti sorprendenti e misteriosi della conversione, in questa iniziazione cristiana si formulò per la prima volta l'invocazione della Triade, invocazione ignota ancora a S. Paolo. Dal battesimo la formula trinitaria passò, testimone S. Giustino, nella liturgia.

Su questi dati elementari, espressione ancora timida e incerta di quel che l'esperienza religiosa cristiana recava in se d'intellettuale e di dogmatico, venne compiendosi un notevole lavoro teologico, di cui noi possiamo agevolmente segnalare i precedenti e lo sviluppo. Già S. Paolo con la sua speculazione sulla preesistenza del Cristo, sulla identificazione di Questi con lo Spirito, sugli effetti del medesimo Spirito, che non provoca soltanto come lo spirito di Jahve un arricchimento delle energie materiali dell'uomo, ma trasforma la vita umana interiore e la solleva a una forma più alta di essere e di operare, aveva offerto le linee di quella rifles-

sione che doveva condurre a precisare in categorie i rapporti esistenti fra le realtà da cui attingeva il suo alimento la vita religiosa del cristiano. Ma di questa elaborazione il punto culminante è segnato dalla traduzione del concetto ebraico del Messia, in quello platonico di Logos: dalla identificazione del Cristo, qual'era apparso alle anime nell'angoscia aspettanti la redenzione d'Israele, con la nozione astratta, germinata in terreno ellenico, dell'intermediario cosmico fra l'Essere supremo e il mondo; dalla trascrizione, potremmo dire, del valore morale e religioso, inerente a una concezione ebraica, inintelligibile nel mondo greco-romano, in linguaggio alessandrino, conservante però il medesimo valore etico e religioso. A noi oggi la traccia sulla quale si è venuta operando questa rapida evoluzione d'idee, appare come uno schema freddo, quasi aprioristico. In realtà, questa evoluzione del sentimento cristiano, verso la formulazione riflessa di sè, costituì un lavorio di numerose coscienze che vivevano la loro fede.

A sua volta, la dottrina cristologica, così intimamente intrecciata a quella trinitaria, raggiungeva insieme a questa un notevole sviluppo: la nozione messianica del discendente di David e l'altra apocalittica di Colui che deve apparire miracolosamente sulle nubi, si erano identificate nella persona del Cristo, e l'appellativo di Figlio di Dio. in linguaggio ebraico sinonimo di Messia, passato in quell'ambiente greco così uso a concepire relazioni misteriose fra la Divinità e gli eroi,

aveva aperto il varco all'idea di rapporti singolarissimi fra il Padre e il Cristo, fino all'identificazione della natura.

Infine, per ciò che riguarda l'organizzazione delle comunità cristiane, queste, mutuando dalla sinagoga e dalle associazioni elleniche titoli e uffici, si erano avviate, fino dagli inizi del secondo secolo alle forme dell'episcopato monarchico.

Lo spettacolo di una così intensa evoluzione, maturata in seno alle comunità mentre l'impero ostacolava così violentemente la diffusione del Vangelo, è una mirabile caratteristica della primitiva storia cristiana. La persecuzione non solamente fu impotente a soffocare la nascente religione, ma fu altresì impotente ad arrestare quel movimento salutare per il quale l'esperienza religiosa suscitata fra gli uomini dalla apparizione del Cristo cercò senza indugio di ricavare dal proprio grembo un formulario dogmatico e una organizzazione autoritaria, mediante i quali la nuova coscienza cristiana trovasse modo di essere alimentata e difesa, e la Chiesa potesse presentarsi agli uomini capace di guidarli, con un credo e un potere, alla conquista di una piú alta esistenza spirituale. Quando l'ultima persecuzione si spegneva in un insuccesso clamoroso, e l'astuto Costantino intuiva la necessità di farsi rimorchiare dal cristianesimo sollevandolo sul trono, la Chiesa era preparata a quella prima solenne rassegna delle sue forze materiali e morali che fu fatta a Nicea. Il dogma trinitario, fu solennemente definito con la consustanzialità del Verbo col Padre : a

Nicea furono poste definitivamente le basi su cui venne erigendosi nei secoli posteriori l'edificio del pensiero ortodosso.

Le lotte teologiche ricominciarono però quasi subito, e furono questa volta precipuamente cristologiche. Tranne il breve contrasto macedoniano sui rapporti dello Spirito Santo con le altre persone divine, contrasto sedato a Costantinopoli, le discussioni convergono sul problema dei rapporti fra l'elemento umano e il divino, che si fondono nella personalitá del Cristo. Ed è mirabile osservare con quanta gelosa preoccupazione la coscienza cristiana vigilò affinchè in questa ricerca di una formola per esprimere un fatto che è fuori delle capacità abituali della ragione umana, non fosse in alcun modo sacrificata l'esperienza religiosa del Cristo vivente nelle anime, nè deprezzato il valore della sua redenzione. Il nestorianesimo, con la distinzione recisa delle due persone, umana e divina nel Cristo, veniva implicitamente ad intaccare il valore infinito dei suoi atti: il concilio di Efeso lo condanna. Eutiche si spinge all'eccesso contrario, e, fisso sull'unità personale del Cristo, non distingue le nature: e viene così ad allontanare la grandiosa figura del Redentore dalle fila dell'umanità, rendendola del tutto estranea all'esistenza terrena dei figliuoli d'Adamo: il concilio di Calcedonia lo condanna. Così è proceduto, fra estremi, il dogma cattolico: espressione intellettuale di una esigenza profonda della coscienza cristiana, bramosa di trovare nel suo

Cristo, nello stesso tempo, l'uomo che ha sofferto per lei e il Dio che per lei ha meritato.

Ma la Chiesa, portata dagli eventi storici alla funzione politica di moderatrice e di guida fra le popolazioni d'occidente, stranamente mescolate dopo l'invasione barbarica, sente in sè nascere nuove necessità di propaganda e di governo. La lotta contro il monotelismo, ultima e dissimulata propaggine del monofisismo, non è che un episodio secondario e d'indole tutta orientale, di fronte al problema gravissimo che s'impone alla Chiesa in mezzo ad una società caduta intellettualmente in un nihilismo desolante e aspettante da lei non solo l'ammaestramento religioso, bensì anche la prima coltura filosofica e scientifica. Il terreno delle lotte intellettuali non è più ormai la teologia propriamente detta, ma la filosofia o meglio l'apologetica filosofica. Nel medio evo, in una società che essa plasma con le sue mani e informa col suo spirito, il compito urgente per la Chiesa è di foggiare o adottare una filosofia che, non repugnando al dogma, possa servire di preparazione ad esso e di strumento di disciplina degli intelletti e quindi delle coscienze in ogni espressione della vita. Ecco perchè fin dagli inizi delle discussioni filosofiche medioevali la Chiesa rivolge la sua simpatia verso la logica realistica, pur respingendo la metafisica di Aristotile, perchè essa rappresenta la più efficace formulazione di un atteggiamento spirituale di fronte alla realtà, in armonia con le esigenze di una concezione assolutista della religione e con

quelle di un esercizio teocratico del potere politico e morale. La critica moderna ha cercato con un lavoro ancora non compiuto di evocare dal passato i vari tentativi compiuti prima di giungere alla fusione di aristotelismo e di dogmatica cristiana che caratterizza l'età aurea della scolastica. Il problema degli universali, racchiuso in un testo di Porfirio tramandato da Boezio, si presentò come il nucleo della ricerca filosofica. Nelle scuole carolingiche furono compiuti i primi tentativi di apologetica filosofica, con esito però contrario a quello che poteva desiderare la Chiesa. Scoto Erigena è un pensatore solitario, troppo saturo di individualismo mistico per poter fornire alla società che si va raccogliendo all'ombra del papato e dell'impero le formole impersonali e assolute di una metafisica acquetatrice. Ma il tentativo, fallito una volta, è ripreso con il coraggio che dànno le esigenze rinascenti del tempo. Quanti ancora tentativi falliti prima di giungere alla desiderata armonia! Il nominalismo di Roscellino, il concettualismo di Abelardo, il realismo di S. Bernardo, l' intuizionismo della scuola di S. Vittore, rappresentano altrettante correnti che cercano di trionfare in un conflitto di idee, che è ripercussione a sua volta dei conflitti reali che dilaniano la società fra le pretese dell' impero e quelle del papato. Infine con la grande teocrazia papale, frutto di secoli di lavoro politico, coincide cronologicamente l'opera grandiosa della scolastica, in cui sembrò trovare il suo equilibrio la filosofia e il dogma, e a cui sembrò affi-

data la missione di stringere le anime nei vincoli di una metafisica, che era in realtà il migliore strumento di dominazione morale che il medio evo di Innocenzo III potesse desiderare.

Del fatto che la scolastica è nata dalle esigenze pratiche del momento, dal bisogno cioè di offrire una sintesi di filosofia e religione che vincolasse gli spiriti in un atteggiamento di umile sommissione logica ed etica, la critica trova l'argomento principale nella scarsa perizia storica di cui la scolastica ha dato prova. Tutte le fonti patristiche, tutte le espressioni dell'esperienza cristiana dei periodi antecedenti, in tanto servono e sono usufruite dai dottori scolastici in quanto esse possono servire al sostegno delle loro posizioni intellettuali: ma in essi nessuna ricerca spassionata di quel che era stato nella sua realtà il fatto cristiano primitivo: nessuna docile accettazione dei dati genuini della tradizione patristica, qualora contrastassero col loro atteggiamento aristotelico. La scolastica è appunto l'espressione intellettuale dell'esperienza cristiana rivissuta secondo le esigenze spirituali del basso medio evo. Ed ecco perchè il pontificato si è attaccato ad essa con una tenacia degna di miglior causa fino alla canonizzazione fattane a Trento: esso ha sentito istintivamente nella scolastica l'apologetica più fattiva, per quanto meno confessata, di quel periodo di tempo in cui esso ha sfolgorato in una pienezza d'autorità, perduta poi irrimediabilmente. Ancor oggi si vorrebbe riabilitarla. Ma come è possibile attuare

questa rivendicazione oggi che la critica ha ricostruito, senza preoccupazioni, l'evoluzione del fatto cristiano in tutti i suoi stati successivi, in tutte le sue formazioni? La critica ci ha fatto vedere come la dòmmatica cattolica è nata tutta dal bisogno di porre costantemente in armonia l'esperienza con la mentalità del tempo, lo spirito religioso immutabile con le espressioni del pensiero variabile. Come rifiutarsi di accettare queste conclusioni che non sono il cervellotico risultato di una speculazione, bensì il risultato di una pazientissima analisi dei documenti cristiani? Qualora la Chiesa esigesse di contrapporre loro le posizioni assunte nel medioevo, senza alcun discernimento critico, si esporrebbe alla più disastrosa delle conclusioni, a un vero fallimento. Ma non c'è bisogno. La Chiesa non ha ancora definito, e ciò è provvidenziale, in quale rapporto stia la sua immutabilità con la sua variabilità. E per questo noi accettando, come tutti devono fare quanti hanno fiducia nella conciliabilità della scienza con la fede, i risultati della critica con quel tanto d'immutabile che esige la verità intrinseca del cristianesimo, abbiamo fatto appello ad alcuni nuovi motivi apologetici, che ci sembrano ricchi di una profonda forza di persuasione presso i nostri contemporanei. Noi abbiamo potuto constatare quanto sia stata spontanea l'evoluzione del cristianesimo: come anzi sia apparsa, in ogni momento storico, indispensabile alla conservazione della religiosità cristiana: senza di quella, questa avrebbe corso pe-

ricolo di deformarsi, indebolirsi, forse perdersi. Da ciò la conseguenza che l'evoluzione cattolica non può essere da noi in qualsiasi modo rifiutata. Come non possiamo sottrarci ai risultati del progresso sociale, pur se qualcosa di essi ci sembra ancora imperfetto, così tutto lo sviluppo cristiano, elaborazione della coscienza cristiana sull'esperienza religiosa del Vangelo, ci appare come qualcosa di legittimo in sè, che noi non siamo liberi di accettare o non accettare, perchè, repudiandolo, noi essiccheremmo nelle anime nostre le radici più profonde della vita religiosa. Anche se alcune forme mentali e alcune istituzioni autoritarie, trasmesse alla Chiesa dal medioevo, ci sembrano divenute ormai un ingombro inutile, noi non crediamo di dover prendere, come individui, posizione ostile ad esse, ma lavoriamo fiduciosi affinchè la coscienza della loro caducità si diffonda nella massa dei fedeli: una più alta esperienza del cattolicismo non può essere altro che il frutto di una coscienza cristiana generale più illuminata e più colta. In questo atteggiamento di spirito ci è sembrata possibile la conciliazione fra i diritti della critica storica e la esigenza profonda della fede. Tutto è cambiato nella storia del cristianesimo, pensiero, gerarchia, culto: ma tutti i cambiamenti sono stati mezzi provvidenziali per la conservazione dello spirito del Vangelo, e questo spirito religioso si è conservato identico a sè attraverso i secoli. Gli scolastici o i Padri del Concilio di Trento hanno senza dubbio avuto un patrimonio

teologico infinitamente più ricco che un cristiano del primo secolo: ma l'esperienza religiosa, che ha dato ad essi il carattere di cristiani, è stata identica negli uni come nell'altro. Essa è uguale anche oggi nel nostro spirito, sebbene muova lentamente fuori dei recinti della scolastica verso una nuova formulazione di sè. Le formulazioni del passato e quelle dell'avvenire sono state e saranno ugualmente legittime purchè rispecchino fedelmente il bisogno della religiosità evangelica, avida di trovare nel pensiero riflesso gli strumenti della sua conservazione.

Ragionando in questo modo, è vero, noi ci siamo incontrati con una delle tendenze fondamentali della filosofia contemporanea: con la tendenza immanentistica, considerata anzi come la condizione stessa della filosofia. Secondo questa tendenza nulla può penetrare nell'uomo se non scaturisce e non corrisponde in qualche modo a un bisogno di espansione; non vi è per lui verità fissa e precetto ammissibile che non sia in qualche modo autonomo ed autoctono. Applicato alla storia cristiana, questo concetto immanentista costituisce la migliore apologia di quelle posizioni religiose a cui la Chiesa è giunta dietro lo stimolo permanente della coscienza collettiva.

Ma questa coincidenza non ha preceduto, bensì ha seguito lo sforzo della critica scientifica per risollevare dalle tenebre del passato l'evoluzione oggettiva del cristianesimo. E qui noi dobbiamo passare a discutere le attribuzioni filosofiche che l'Enciclica ci fa. Sono esse esatte? E, nella parte

in cui sono esatte, è nel giusto il documento pontificio nel rimproverarcele come anticattoliche?

§ II. — L'Apologetica secondo i modernisti.

a. — Siamo noi agnostici?

L'Enciclica, discutendo la filosofia dei modernisti, rimprovera ad essa i principii agnostici, il metodo immanentistico, le applicazioni agnostiche alla storia con i postulati della trasfigurazione e dello sfiguramento dei fenomeni.

Parliamo innanzi tutto del nostro preteso agnosticismo. In base ad esso, dice l'Enciclica (1), « la ragione umana è ristretta interamente entro il campo dei fenomeni, che è quanto dire di quel che apparisce e nel modo in che apparisce: non diritto, non facoltà naturale le concedono di passare più oltre ». Potremmo far risaltare le contradizioni in cui cade l'Enciclica, avendoci voluto accusare di agnosticismo. Essa infatti ci attribuisce nel medesimo paragrafo opinioni che con l'atteggiamento dell'agnostico sono in perfetto contrasto. Dice infatti che « per costoro (i modernisti) è fisso e determinato che la scienza e la storia debbano essere atee »; e aggiunge poco dopo che, secondo i modernisti « la religione,

---

(1) La filosofia religiosa modernista.

sia essa naturale o sopra natura, alla guisa di ogni altro fatto qualsiasi, uopo è che ammetta una spiegazione „. Con quale coerenza l' Enciclica ci rimprovera nello stesso tempo la pregiudiziale agnostica, che vieta alla ragione ogni affermazione ultra-fenomenica, il postulato ateo nella scienza e nella storia, e il principio che sia possibile spiegare l'origine e l'essenza della religione ?

Ma lasciamo stare queste piccole sviste in cui è caduto il compilatore del documento, posto nell'imbarazzante compito di stringere il modernismo nelle categorie antiquate della sua cultura filosofica, e vediamo seriamente se in noi ci sia nulla di agnostico. E risaliamo innanzi tutto alla formulazione che dell'agnosticismo ha fatto il suo più noto corifeo, Erberto Spencer. La conclusione sua principale, esposta e difesa nei „ Primi principii „ è questa: „ Se noi esaminiamo nella loro natura e nel loro valore intrinseco la religione e la scienza noi ritroviamo nella prima alcune idee primordiali, alcuni elementi immancabili e nella seconda alcune conclusioni irriducibili ad altre, e perciò stesso inspiegabili. Sicchè a base della religione come della scienza noi troviamo un terreno neutro, che sfugge alla nostra analisi mentale, un insieme di idee e di sentimenti, che noi non riusciamo a decifrare. Su questo terreno possono e devono riconciliarsi la fede e la scienza. Noi dobbiamo constatare questo dominio dell'inconoscibile, ma appunto perchè esso è tale dobbiamo diligente-

mente guardarci da ogni irriverente desiderio di penetrarne la natura, di specificarne con le nostre puerili metafisiche gli attributi e l'azione ».

Ebbene: questa confessione d'impotenza che l'agnostico fa dinanzi al mistero dell'universo è radicalmente estranea al nostro spirito. La nostra apologetica è stata appunto il tentativo di uscire dall'agnosticismo, come dottrina della conoscenza, superandolo: come già l'agnosticismo aveva rappresentato il tentativo di superare il positivismo materialistico.

Saturo di principii razionalistici, l'agnostico non concepisce altre forme di conoscenza che l'esperienza sensibile per i fenomeni, e la ragione raziocinante chiamata a dissolvere gli argomenti portati dalla filosofia religiosa per difendere alcune teorie particolari sull'origine dell'universo e sulla sua dipendenza da un Essere superiore. Come Kant aveva scoperto le antinomie delle idee cosmologica, psicologica e teologica, lo Spencer, mediante il ragionamento puro, ha voluto mostrare gli elementi arbitrari ed aprioristici che entrano in ogni nostra spiegazione metafisica e religiosa del reale: quindi ha affermato un fondo di realtà che si ribella alle nostre capacità conoscitive, e al quale ha vietato di avvicinarsi.

Il nostro atteggiamento di fronte al problema della conoscenza e del suo valore è invece radicalmente diverso, e coincide con quello che va assumendo oggidì la filosofia più diffusa, come è in continuità con i risultati generali della critica delle scienze.

Noi distinguiamo innanzi tutto diversi ordini di conoscenze: la conoscenza fenomenica, la conoscenza scientifica, la conoscenza filosofica, la conoscenza religiosa. La conoscenza fenomenica abbraccia gli oggetti sensibili nella loro individualità; la conoscenza scientifica applica ai gruppi dei fenomeni percepiti il calcolo, esprimendone le leggi costanti di svolgimento: la conoscenza filosofica è l'interpretazione dell'universo secondo alcune categorie connaturali allo spirito umano e rispecchianti le esigenze profonde e inalterabili della azione; infine la conoscenza religiosa è l'esperienza attuale del divino operante in noi e nel tutto. Naturalmente cadono a questo modo le vecchie definizioni che la scolastica aveva ereditato da alcune tradizioni classiche della scienza concepita come « cognitio rei per causas » e della filosofia concepita come « conoscenza delle cose divine ed umane nelle loro ultime cause ». Ma noi non ne siamo responsabili, perchè già la filosofia delle scienze ha dimostrato per suo conto quanto di convenzionale ci sia in ogni scienza, e l'analisi psicologica a sua volta ha rivelato gli elementi soggettivi e personali che contribuiscono alla formazione della conoscenza astratta. Sicchè oggi non è più possibile parlare di una facoltà conoscitiva che si eserciti fuori di ogni influsso di coscienza e raggiunga una certezza e una verità che sia « adaequatio rei et intellectus ». La speculazione ci appare oggi come un'azione nel più generico senso della parola, e obbediente all'a-

zione L'atto del conoscere cioè è il risultato di un laborioso sforzo dello spirito che cerca di possedere meglio il reale e di più utilmente servirsene, attraverso gli schemi mentali che esso riesce a foggiarsene.

Una tale concezione è al più alto grado liberatrice. Considerando la facoltà conoscitiva in funzione di tutta la vita interiore dell'uomo: non dimenticando mai la correlazione saldissima che corre fra il conoscere astratto e l'operare; abbattendo le barriere fittizie che la psicologia scolastica poneva fra il pensare e il volere noi ampliamo enormemente i confini del conoscibile, e segnaliamo nell'uomo la possibilità di raggiungere, sia pure mediante forme di conoscenza finora poco apprezzate, le realtà superiori, il cui possesso intimo accresce i valori della vita e l'arricchisce di nuove potenzialità. Come la scienza ci aiuta nell'uso del reale, mediante la fusione dell'esperienza con le leggi del calcolo; come la metafisica corrisponde al bisogno dell'azione di lasciarsi guidare da una determinata concezione dell'universo; le esigenze della nostra vita morale, l'esperienza del divino che si compie nelle profondità più oscure della nostra coscienza conducono ad un senso speciale delle realtà soprasensibili, dal quale è dominata tutta la nostra esistenza etica. A noi non importa più di giungere a Dio attraverso le dimostrazioni della metafisica medioevale o sulla testimonianza del miracolo e delle profezie: fatti questi ultimi che urtano anzi-

chè meravigliare la coscienza contemporanea, e che sfuggono al controllo dell'esperienza. Noi segnaliamo altre capacità di conoscere il divino, noi troviamo in noi quel « senso illativo » di cui parlava Newman, col quale ci è dato afferrare, nel suo ineffabile mistero, la presenza di energie superiori con le quali siamo in diretto contatto. Paragonato a queste nostre opinioni gnoseologiche, l'agnosticismo appare com'è un sistema freddo e razionalistico. Noi accettiamo la critica della ragione pura che Kant e Spencer hanno fatto : ma lungi dal ricorrere alla testimonianza aprioristica della ragione pratica o dal concludere all'affermazione di un inconoscibile, noi segnaliamo nello spirito umano altre vie per raggiungere il vero, ugualmente forti che la ragione ragionante. È vero che i nostri postulati s'ispirano a principii immanentistici, perchè tutti partono dal presupposto che il soggetto non sia passivo nelle sue operazioni conoscitive e religiose, ma tragga dal proprio essere spirituale sia la testimonianza di una realtà superiore di cui intuisce la presenza, sia la sua formulazione astratta. Ma il principio dell'immanenza vitale è quel principio deleterio che l'Enciclica sembra credere ?

b. — Il nostro immanentismo.

« Poichè - secondo i modernisti - la religione non è altro che una forma della vita, la spiegazione di essa dovrà ritrovarsi appunto nella vita

dell'uomo. Di qui il principio dell' immanenza religiosa. Di più, la prima mossa, per così dire, di ogni fenomeno vitale, quale si è detta altresì essere la religione, è sempre da ascrivere a un qualche bisogno; i primordi poi, parlando più specialmente della vita, sono da assegnare ad un movimento del cuore, o vogliam dire ad un sentimento [1]. Pure tenuto conto della deformazione che il nostro pensiero necessariamente ha subito in questa formulazione che l'enciclica ha voluto farne in categorie scolastiche, riconosciamo che in fondo queste sono le nostre idee sull'origine della religiosità. La religione si dimostra come un risultato spontaneo di inestinguibili esigenze dello spirito umano, il cui soddisfacimento si raggiunge nella esperienza interna ed emozionale del divino presente in noi. Ma ritenendo ciò urtiamo noi nella tradizione? Vediamolo.

Bisogna innanzi tutto riconoscere che gli argomenti portati dalla metafisica scolastica per la dimostrazione di Dio — ricavati dal moto; dalla natura delle cose finite e contingenti: dai gradi di perfezione e dalla teleologia dell'universo; — hanno oggi perduto ogni valore. I concetti che servivano di base a questi argomenti nella revisione generale che la critica post kantiana ha compiuto delle scienze astratte ed empiriche e del linguaggio filosofico, hanno perduto il carattere di assolutezza che loro attribuivano gli aristotelici medioevali. Dimostrata la convenzio-

---

[1] L'immanezza vitale, § I. *b*.

nalità di ogni nostra rappresentazione astratta del reale, è chiaro che non solo cadono simili argomenti, ma è preclusa la via a formularne altri del medesimo genere. Era naturale quindi che si ricorresse, per la dimostrazione di Dio o meglio per la giustificazione della fede nel divino, alla testimonianza della coscienza. Così si è fatto appello all'energie morali dell'uomo che del resto in questo problema sono le vere autorizzate a offrire testimonianza, poichè l'origine della religiosità è un fatto di coscienza, e come tale deve essere analizzata. Un simile procedimento è pienamente giustificato in sè, ed è stato ammesso sempre come legittimo dai più illustri rappresentanti della dottrina cristiana.

Il giudizio: Dio esiste, è infatti come ogni altro giudizio, o analitico o sintetico, o se si vuole, per parlare in linguaggio non kantiano ma scolastico, un giudizio che cade o *in materia necessaria* o *in materia contingente*. Ma trattandosi di un giudizio esistenziale, non può essere un giudizio analitico, tale cioè che la nozione espressa dal predicato rientri di per sè in quella espressa dal soggetto. Rimane dunque che sia un giudizio sintetico: e poichè la filosofia cattolica non ammette giudizi sintetici *a priori*, è necessario dire ch'esso sia un giudizio sintetico *a posteriori*, dimostrabile cioè per mezzo dell'esperienza. E poichè questa esperienza non può evidentemente essere quella che si esercita nei gabinetti sperimentali, occorre dire appunto che l'esistenza di Dio non possa essere comprovata che dalla coscienza e

nella coscienza dell'uomo. Siamo dunque pienamente logici quando noi cerchiamo di ricavare l'affermazione del divino trascendente dalle esigenze immanenti della coscienza umana: quando cerchiamo di rintracciare in essa le aspirazioni profonde e le manchevolezze rinascenti, dalle quali si leva in tutta la sua forza la volontà di salire a Dio che opera già in noi prima che noi Lo cerchiamo.

Così ragionando noi siamo altresì in perfetto accordo con la tradizione, sia patristica, sia scolastica. La prima specialmente, considerando l'aristotelismo come esiziale alla professione dell'ortodossia cristiana [1]), ritenne la fede sufficiente a sè stessa; la seconda, pur caratterizzata dal sopravvento preso dal realismo logico sull'intuizionismo mistico, non dimenticò mai l'argomento morale quando volle provare le realtà dello spirito, i loro valori i loro destini. Poche citazioni basteranno a provarlo.

Clemente alessandrino, nei suoi *Stromati*, dimostra lungamente che il principio delle cose non può essere ritrovato mediante la dimostrazione, ma solo mediante la fede spontanea dello spirito, il quale, per giungere alla percezione di Dio, più che negli elementi astratti della conoscenza razionale deve acquistare la disciplina e la forza che nascono dall'esercizio delle grandi

[1]) « Misero Aristotile, che insegni agli eretici una dialettica abile nel dire e non dire, variabile nelle sue opinioni, dura nell'argomentare, feconda di sterili contese, molesta anche a sè stessa, ritrattando continuamente, nulla avendo esaurientemente trattato! » (De praescr. haer. VII).

virtù: carità, penitenza ecc. La fede, egli aggiunge, è necessaria all'uomo come la respirazione alla vita: senza di essa, non è possibile raggiungere la conoscenza. Dio in particolare non è oggetto di scienza, ma di fede. Nello spirito dell'uomo è diffuso un misterioso effluvio divino. (L. II).

Molto più esplicite sono le dichiarazioni di Tertulliano che chiama a deporre in favore del cristianesimo non i sistemi filosofici e le teorie astratte, mala testimonianza spontanea dell'anima umana. « Sta dinanzi a me, o anima: se tu sei cosa divina ed eterna, come vogliono molti filosofi, senza dubbio non mentirai: se sei cosa umana e mortale, *a fortiori* non mentirai, in favore di un Dio che ti è estraneo. Ma io non ti desidero educata nelle scuole, istruita nelle biblioteche, satolla di sapienza appresa nelle accademie. Ti invoco semplice e rozza, incolta e ignorante: quale ti posseggono coloro che te, sola ricchezza, posseggono. Mi è d'uopo della tua imperizia ». E a quest'anima rude, nelle sue manifestazioni precedenti ad ogni tirocinio di istruzione e di coltura, Tertulliano domanda la spontanea ed incoercibile testimonianza in favore del cristianesimo. Dal suo linguaggio naturale, dai suoi movimenti più familiari, dalle sue aspirazioni più consuete, il forte apologista ricava la prova palmare della *umanità* e quindi della verità del messaggio cristiano. (*De test. an.* passim).

Origene afferma che « l'anima ragionevole, riconoscendo quel che è in essa naturale, si distacca dagli oggetti che essa aveva da prima con-

siderato come dèi: concepisce un amore naturale per il creatore, e in seguito a questo amore accetta per suo Maestro Colui che per primo ha manifestato a tutti gli uomini questa dottrina, e che si è servito per ciò di discepoli preparati. (*Contra Celsum*, III, 40).

Ma il Padre che più insistentemente si è appellato alla testimonianza diretta dello spirito per l'affermazione dell'esperienza del divino nell'uomo, è S. Agostino. E' famoso il suo motto: — Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec non requiescat in te. — Le sue *Confessioni*, questa mirabile epopea della trasformazione dell'anima sotto lo stimolo del divino, riboccano di frasi con le quali si accenna alla dimostrazione di Dio ricavata dalla esperienza personale che ciascun uomo ne fa nella sua esistenza. Egli parla dei « mirabili e occulti modi » mediante i quali Dio conduce al sentimento di se lo spirito umano (V. 6. 7. 13): e sintetizza la sua esperienza in proposito con queste notevoli parole: — Tu, o Signore, con un misterioso istinto conduci gli uomini inconsapevoli a udire e a percepire quel che occorre alla loro elevazione. — (VII. 6).

Infine S. Tommaso stesso, pur così attratto verso la speculazione metafisica e così pieno di fiducia nelle forze della ragione ragionante, lascia il debito valore dimostrativo alle aspirazioni vitali della coscienza e alle esigenze profonde dello spirito. Egli afferma numerose volte che « un desiderio naturale non può es-

sere mai deluso ». (I P. LXXV. 6: C. G. II. 55. III. 51). Anzi la retta tradizione scolastica è così lontana dal ritenere l'argomento morale privo di forza e capace di condurre al soggettivismo, che lo invoca nelle sue dimostrazioni più delicate, qual'è quella della libertà umana e quella dell'immortalità dell'io personale. Queste tesi infatti, così fondamentali per lo spiritualismo cristiano, poggiano su un unico argomento: la testimonianza della coscienza.

Possiamo dunque ritenere che la nostra attitudine di fronte al problema del divino è perfettamente coerente alla migliore tradizione cristiana. Condotti dalla filosofia delle scienze a una revisione di tutte le nostre nozioni empiriche; istruiti dalla psicologia descrittiva sulla origine e il valore delle idee astratte, in un modo che è diametralmente contrario alla teoria scolastica dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile; persuasi ormai indubitabilmente della convenzionalità naturale che s'introduce in ogni nostra concezione metafisica del reale; noi non possiamo più accettare una dimostrazione di Dio che s'innalza su quegli « idola tribus » che sono i concetti aristotelici di moto, di causalità, di contingente, di fine. Anzi crediamo più salutare alla coscienza religiosa riconoscere esplicitamente che se la dimostrazione di Dio dovesse essere essenzialmente vincolata a questi concetti, il pensiero critico contemporaneo avrebbe aperto definitivamente le vie all'ateismo; ma affermare insieme con la più tenace convinzione

che un altro argomento esiste per quella dimostrazione, argomento principe, anteriore alla stessa elaborazione scolastica, l'argomento della coscienza operante che porta nelle contingenze della sua vita fittizia il bisogno ansioso del divino e riesce a vivere più nobilmente la sua vita solo a patto di percepire questo bisogno e di soddisfarlo in quella esperienza religiosa che l'ambiente e la formazione storica in cui si trova a vivere naturalmente gl'impongono.

c. - Caratteri e conseguenze del nostro immanentismo.

Noi siamo dunque immanentisti: ma l'immanentismo non è quel grosso errore che l'Enciclica sembra credere, è anzi la via seguita per giungere alla percezione del divino da tutta la migliore tradizione cristiana. Su questa nostra dichiarazione ci sembra di dover ancora insistere, per rispondere ad alcuni altri rimproveri immeritati del documento pontificio.

1. Si cerca innanzi tutto di far risaltare una pretesa contradizione fra il nostro pensiero e alcune definizioni del Concilio Vaticano, nelle quali si dice: « Se qualcuno dirà che Dio uno e vero, Creatore e Signor nostro, per mezzo delle cose create, non possa conoscersi con certezza col lume naturale dell'umana ragione, sia anatema »: e similmente: « se alcuno dirà che la rivelazione divina non possa esser fatta credibile da esterni segni, e che perciò gli uomini

non debbano esser mossi alla fede se non da sola interna esperienza o privata ispirazione, sia anatema ». (De Rev. I e De Fid. III).

Premesso che la assistenza provvidenziale, da cui è guidata la storia della Chiesa, fa sì che le formole dottrinali, definite in un determinato momento per tutelare le esigenze della religiosità collettiva, siano espresse in un linguaggio suscettibile di varie interpretazioni, sì da non costituire un ostacolo agli ulteriori adattamenti dello spirito religioso, noi rispondiamo che le definizioni vaticane sono perfettamente conciliabili con il nostro pensiero.

Per ciò che riguarda la prima definizione conciliare, è facile osservare che il concetto corrispondente nella mentalità contemporanea alle parole « lume naturale dell'umana ragione » è diverso notevolmente da quello che loro corrisponde in una mentalità scolastica. A noi riesce impossibile oggi concepire la facoltà puramente intellettuale e speculativa, monda da ogni efficacia delle altre facoltà dello spirito. La ragione, alla psicologia più recente, appare sempre più come uno strumento di formulazione e di definizione che gl'istinti dell'essere umano hanno ricevuto dalla natura, e di cui si servono, per un processo inconsapevole, per esprimere in termini astratti le loro tendenze e le loro esperienze di facoltà elementari.

Il soggetto umano ci appare oggi come un insieme di energie, ciascuna delle quali tende alla piena espressione di sè nello svolgimento

quotidiano della vita. La ragione astratta non esiste per noi: esiste solo in funzione di altre facoltà istintive, di cui segnala le esigenze e i successi. Senza dubbio i teologi tomisti che al Concilio Vaticano formularono la definizione surriferita intesero di dire che la conoscenza di Dio è possibile all'intelletto puro, operante sulle nozioni ricavate dai fantasmi sensibili dell'universo, e ricercante con procedimenti sillogistici, la prima causa delle cose. Ma questo non toglie che lo spirito religioso entrato in accordo con i risultati indiscussi della filosofia contemporanea, si rifiuti di accettare in questo senso la proposizione del Concilio, preferendo intenderla nel senso che tutti mezzi conoscitivi dell'uomo, compresi anch'essi fra le cose create, sono capaci di raggiungere la certezza viva dell'esistenza di Dio.

Fra questi mezzi conoscitivi, presi in largo significato, noi mettiamo anche la coscienza dell'uomo che sperimenta in sè in una maniera che sfugge alla analisi, gli stimoli del divino, immanente attraverso secoli di esperienza religiosa, e l'aspirazione al divino trascendente che attueranno le generazioni religiose dell'avvenire.

In quanto alla seconda definizione, noi non riusciamo a comprendere in che modo il nostro pensiero sia in conflitto con essa. Innanzi tutto essa non parla più di fede in Dio, ma della rivelazione, di un fatto cioè positivo che noi abbiamo già spiegato come debba intendersi in seguito allo studio critico dei documenti nei quali

la chiesa insegna che essa è depositata. La trasmissione di questa rivelazione non può esser fatta se non per mezzo di segni esterni: su questo punto non ci può essere discussione. Ma ciò non toglie che l'adesione alle realtà soprasensibili, che sono la causa e l'argomento della medesima rivelazione, sia il prodotto di una interna esperienza. S. Tommaso dice a questo proposito: « Il maestro non produce nel discepolo nè la luce intellettuale nè la specie intelleggibili; ma con il suo insegnamento eccita il discepolo, affinchè a sua volta, con l'energia della propria intelligenza, egli formi in se i concetti intelligibili, di cui il maestro propose i segni esteriori. » (S. T. I. CXVII. 1) Noi possiamo applicare questa luminosa riflessione alle parole del Concilio. Il magistero della tradizione communica agli uomini i segni esterni. ai quali è affidato il ricordo della rivelazione. La coscienza umana non deve però restare inerte di fronte ad essi, perchè l'esperienza religiosa che deve viverne esce appunto dall'interessamento della coscienza e dalla vibrazione dell'essere morale all'unisono con la parola del divino che si è rivelato e si rivela.

2. L'Enciclica ci accusa nientemeno di « ateismo scientifico e storico; di pensare che la scienza e la storia debbano essere atee ». (1) Come questa accusa contradica all'altra di pseudo-mistici (2): appare da sè. Essa è inoltre un controsenso palmare. Vediamolo.

(1) La filosofia religiosa modernista. § I.
(2) Il modernista credente. §. II.

Che entro l'ambito della scienza e della storia non vi sia luogo se non per i fenomeni, non siamo noi a dirlo, sono bensì tutti gli scienziati e gli storici degni di questo nome, che obbediscono cioè ai canoni metodici che la ricerca scientifica considera oggi come definitivi. La scienza e la storia mirano ad accertare dei fatti, a segnalare anche quando sia possibile dei rapporti costanti tra i fenomeni che si verificano nel rispettivo campo di osservazione, ma adoperando nella loro inchiesta gli strumenti di cui dispongono, l'esperienza cioè o l'esperimento artificiale nel campo fisico, l'analisi documentaria nel campo storico, sono e devono essere immuni da qualsiasi preoccupazione apolegetica, di qualsiasi natura. In questo modo la scienza (la storia non ne è che un ramo) non è nè atea nè teistica : é, qualora meriti tal nome, semplicemente scienza. Noi non ce la siamo foggiata a quel modo : l'abbiamo accettata e cerchiamo modestamente di professarla qual'è : ricerca spassionata di fatti e di null'altro che di fatti. Anzi ci sembra al più alto grado strano il rimprovero dell'Enciclica. Non è assioma riconosciuto fra i teologi che la fede non può contradire alla scienza perchè entrambi raggi di una medesima luce iniziale, Dio ? Chi dice così non vuole naturalmente dire che l'armonia esiste solo fra la fede e una scienza *ad usum delphini* : sarebbe un'offesa alla veridicità di Dio. Noi dunque, sicuri di questa armonia finale, dobbiamo adottare la scienza più scientifica, per dir così, cioè più pura

da scopi apologetici. Sicchè non siamo noi atei nella scienza: bensì siamo amanti della scienza vera, indifferente ai quesiti ultra-fenomenici, a risolvere i quali sono consacrate altre facoltà dello spirito.

Quando noi infatti usciamo dal campo puramente scientifico spinti dal nostro bisogno di fede nel divino, vediamo animarsi ben diversamente e assumere ben più preziosi e significanti valori i risultati della nostra ricerca scientifica. Noi vediamo allora nel mondo dei fenomeni fisici una espressione progressiva di bontà, e ne ricaviamo la fede in un principio superiore, a cui aderiamo come a Padre che veglia con un governo provvidenziale al trionfo degli elementi benefici nell'esistenza collettiva. Noi vediamo nel mondo della storia una volontà onnipresente, il cui influsso segreto dirige il progresso morale degli uomini. Allora, i risultati negativi della nostra critica scompaiono di fronte alle affermazioni potenti della intuizione religiosa. La critica ha disciolto la credenza nella tradizione formale di una rivelazione primitiva. Ma al di là della critica c'è una facoltà la quale scorge nella religione giudaica un principio di vita, il quale può giustamente dirsi sovrumano e che, nonostante le imperfezioni della conoscenza, le illusioni apparenti della speranza, le resistenze dello spirito razionale, della consuetudine ritualistica, e dell'inflessibilità teologica, tende a un'espansione sempre più perfetta. Realtà formidabile sotto un'apparenza fragilissima. E' real-

mente la piccola pietra che venendo a colpire alla base la statua colossale degli imperi e delle religioni terrestri, l'ha ridotta in polvere; e la piccola pietra si cambia in una grande montagna che deve portare tutta intera l'umanità (1) ». La fede vede fra il Vecchio e il Nuovo Testamento la continuità di una rivelazione che nella coscienza umana il divino fa di sè stesso sempre più intensamente. Importa poco alla fede di sapere se la critica può o no accertare la nascita verginale, i miracoli clamorosi, infine la risurrezione del Redentore: se riesce o no ad attribuire al Cristo l'annuncio di alcuni dogmi, e la fondazione della Chiesa. Quei fatti sfuggono per il loro carattere iperfenomenico alle prese della critica sperimentale e storica: e questi ultimi essa non li dimostra. Per la fede però gli uni e gli altri hanno una realtà che è anche superiore a quella dei fatti fisici e storici. Senza di essi infatti, senza una tale espressione di altissimi valori morali, la esperienza religiosa cristiana sarebbe rimasta priva dei più saldi sostegni. In tutta l'elaborazione psicologica che la fede delle generazioni cristiane ha fatto subire agli elementi semplici del Vangelo, la fede vede un'opera non ordinaria, tale cioè che non si è attuata senza la assistenza di quello spirito di Dio che alimentò fin dal principio la vita del cristianesimo. I dogmi nati dalla formulazione astratta dell'esperienza cristiana, la Chiesa orga-

(1) Loisy, *La religion d'Israel.* p. 88.

nizzatasi per i bisogni dei fedeli, i sacramenti germogliati dal bisogno di affidare a dei riti esteriori il ricordo permanente dell'opera redentrice e di parteciparne mediante i sensi i frutti imperituri; ci appaiono così come realtà indispensabili alla fusione delle anime nella medesima vita religiosa. Noi ci uniamo a tutti i fedeli nella medesima fede e nella medesima partecipazione rituale, sapendo che quella e queste costituiscono la vera continuazione storica dell'opera di Gesù, e il mezzo mediante il quale una medesima esperienza morale unisce fra loro gli uomini che aderiscono al cattolicismo. Se anzi, tornati ad una esperienza più semplice e più diretta del cristianesimo, noi sentissimo anche di poterne fare a meno, il nostro senso di cattolici ci porterebbe non a rompere le sante consuetudini, bensì a diffondere con circospezione la nostra esperienza intorno a noi.

Tale modo di concepire la legittimità dello sviluppo cristiano ci è rimproverato dall'Enciclica come soggettivistico e simbolistico. Ma il soggettivismo e il simbolismo non possono essere più oggi un'accusa. La critica recente delle varie teorie della conoscenza porta a concludere che tutto è soggettivistico e simbolistico nel campo della conoscenza: le leggi delle scienze come le teorie metafisiche. Ma ciò non toglie che ciascuna delle creazioni dello spirito umano nelle sue varie sfere di attività abbia un valore assoluto. Anche il mondo della fede ha quindi il suo valore vitale, e nel suo genere è un assoluto. In

quanto al simbolismo, il simbolo non implica più oggi l'idea di una creazione fittizia, forse anche fraudolenta, a cui siano vincolate alcune credenze ignare e inconsapevoli. Esso è una realtà, una realtà *sui generis*, a cui la fede conferisce un valore inestimabile, fino a farlo diventare veicolo reale e occasione benefica di una elevazione dello spirito e di una più profonda penetrazione religiosa. E poichè la nostra vita è per ciascuno di noi qualcosa di assoluto, anzi l'unico assoluto, tutto ciò che da essa emana e ad essa ritorna, tutto ciò che ne alimenta e ne arricchisce l'esplicazione, ha ugualmente il valore di un assoluto. Quei rimproveri quindi sono oggi delle armi spuntate.

d. — Trasfigurazione e sfiguramento.

Con questi termini l'Enciclica addita le conseguenze che i modernisti, secondo la concezione che essa se ne è formata, dedurrebbero dal loro agnosticismo applicato alla storia. « Quell'Inconoscibile di cui parlano non si presenta già alla fede come nudo in sè ed isolato; ma sì bene congiunto strettamente a un qualche fenomeno che, quantunque appartenga al campo della scienza o della storia, pure in certa guisa ne trapassa i confini. Or bene, la fede attirata dall'Inconoscibile racchiuso nel fenomeno, s'impadronisce di tutto intiero il fenomeno stesso, e lo penetra in certo qual modo della sua vita. Da ciò due cose conseguitano. La prima, una tal

quale trasfigurazione del fenomeno, per una, diremmo, quasi elevazione sulle condizioni sue proprie, che lo renda acconcio, come materia, alla forma del divino che la fede v'introdurrà. La seconda, un certo sfiguramento, nato da ciò che avendo la fede tolto il fenomeno ai suoi aggiunti di tempo e di luogo, facilmente gli attribuisce quello che nella realtà delle cose non ha di fatto ». [1]

Lasciamo stare l'agnosticismo, di cui abbiamo parlato, e l'Inconoscibile, di cui nessun modernista parla: e veniamo a quell'alterazione permanente, anzi crescente, della realtà storica, che, secondo l'Enciclica, il modernismo attribuirebbe alla efficacia della fede. Il rimprovero ci sembra che poggi su di un equivoco. Questa alterazione dell'oggetto, nascente dalla fede che l'investe, o è circoscritta all'ordine gnoseologico, e in tal caso è una verità indiscutibile; o si estende all'ordine ontologico, e noi la respingiamo come la respinge l'Enciclica. La quale, non facendo alcuna distinzione fra i due ordini, commette un imperdonabile equivoco. Ci spieghiamo.

Che il fatto storico, attraverso il ricordo che ne trasmettono generazioni di individui interessati ad esso per il suo valore etico e religioso, assuma proporzioni sempre più elevate e significato sempre più profondo è una verità indiscutibile. Appunto perchè le conseguenze pratiche e le applicazioni innumerevoli di quel fatto alla

[1] *La rivelazione.* § I, c.

vita morale non possono essere d'un subito ricavate e illustrate, esso ha bisogno di lungo tempo perchè gli uomini ne vivano con più lucida coscienza. Ma ciò non implica che le esperienze, vissute dai futuri, siano qualcosa di ontologicamente nuovo, non già potenzialmente contenute nel fatto stesso.

Noi ammettiamo che dal punto di vista gnoseologico i fatti storici che servono di argomento alla fede subiscano un'elaborazione intensa per i quali essi assumono dei caratteri che inizialmente non avevano. Il Cristo della fede, per esempio, è, senza dubbio, ben diverso dal Cristo della storia: la fede ha preso da questo le mosse per un rifacimento teologico e mistico sempre più alto e più comprensivo. Ma non diciamo che dal punto di vista ontologico nel Cristo della storia non ci fossero già racchiusi quei valori etici e quelle significazioni religiose che l'esperienza cristiana ha intuito lentamente, vivendo il messaggio evangelico.

Un esempio ci sembra che renderà più chiaro il nostro pensiero. Il matematico, come tale, può non cogliere un'armonia, che si rivela invece ad un'anima musicale: ma ciò non vuol dire che quell'armonia non sia reale, nè che l'anima musicale la crei. L'anima musicale la trova là dove altri non la troverebbe. Lo stesso deve dirsi nel caso nostro. I fatti religiosi racchiudono significati misteriosi che la pura scienza non coglie: la fede, con le sue facoltà singolari, penetra quei significati e riesce a viverli. Ciò non vuol

dire che li crei: li trova. Ma per trovarli ci vogliono precisamente le facoltà della fede la quale elaborando il suo oggetto, lo trasfigura e lo sfigura senza dubbio, ma solamente dal punto di vista. conoscitivo, non dal punto di vista ontologico Così chiarita la nostra posizione, noi crediamo che il rimprovero dell'Enciclica cada nel vuoto. Perchè il modernismo ammette quel che tutti devono ammettere: il progresso nella conoscenza riflessa del soprannaturale, e non nega quel che la dommatica esige, la ricchezza cioè del fatto iniziale, su cui la fede esercita il suo mirabile e ineffabile lavorio di assimilazione vitale.

Quel che sopra abbiamo detto sui risultati della storia applicata al cristianesimo, può fornire di ciò una conferma eloquente.

Il pensiero dommatico non ha esorbitato mai dal compito assegnatogli di fornire soltanto delle formole capaci di imprimere all'atteggiamento morale di tutti i fedeli i caratteri dell'esistenza religiosa secondo il Vangelo. Il fedele doveva verso il Cristo avere l'atteggiamento di ossequio e di affetto che si deve a Colui nel quale abita la pienezza della divinità, e doveva verso lo Spirito che inondava la sua anima di doni soprannaturali, atteggiarsi a devoto come conviene verso Colui in cui per mistero ineffabile passa la vita dell'altissimo prima di diffondersisul fedele. Ma quanti tentativi prima di giungere alla rappresentazione esatta di questi dogmi, alle, definizioni di Nicea! Il subordinazianismo alessandrino, il modalismo sabelliano che sacrifica la distinzione delle

persone, la trinità tertullianea che non salva il monoteismo, la dottrina di Ippolito delle due ipostasi e del dono impersonale, il conflitto fra Dionigi di Roma e Dionigi di Alessandria, rappresentano altrettanti sforzi compiuti per giungere a una formulazione della dottrina trinitaria che riuscisse con la sua efficacia sulla vita etica del cristiano a determinare uno speciale atteggiamento religioso verso Dio Padre, il Cristo suo inviato e lo Spirito, principio di vita soprannaturale.

Ma tutti questi tentativi dottrinali iplicano una trasfigurazione solamente gnoseologica dei dati fondamentali del Vangelo : perchè le realtà dogmatiche soggiacenti ad essi, racchiudevano già in sè i valori religiosi che la riflessione della fede vi ha poi adagio adagio segnalato.

———

Questioni particolari.

Fin qui noi non abbiamo fatto altro che spiegare e difendere le nostre vere posizioni di fronte alle false e tendenziose accuse dell'Enciclica. Ma ci sono in questa alcune asserzioni che ci vengono rimproverate come errate, e che rappresentano invece l'autentico insegnamento della tradizione cattoiica, e per le quali quindi possiamo prendere direttamente l'offensiva contro il documento pontificio.

§ 1 — Valore comparativo delle religioni.

Dice l'Enciclica: « I modernisti non negano, concedono anzi, altri velatamente altri apertissimamente, che tutte le religioni sono vere[1] » Enunciata in una forma così assoluta, questa frase può fare una certa impressione. Ma non rappresenta bene il nostro pensiero. Noi diciamo semplicemente che tutte le religioni, rispecchiando il grado di coltura e di evoluzione sociale dei popoli fra i quali ciascuna di esse è diffusa, provocano un'esperienza utile e sana. Diciamo inoltre che i rapporti fra le forme religiose attuali e passate di fronte alla confessione cristiana non sono di uguaglianza bensì di rapporto fra il meno perfetto e il perfetto,

[1] Il modernista credente § II.

Ma dicendo ciò noi sfidiamo i compilatori dell'Enciclica a metterci in disaccordo con le migliori testimonianze dei Padri e dei dottori cattolici. Tutti questi sono concordi nel ritenere che le religioni inferiori hanno qualche elemento di bontà, in quanto tutte hanno assimilato qualche brandello della rivelazione primitiva.

S. Giustino, fra i primi apologisti del Cristianesimo, sentiva ciò non diversamente da noi, quando facendo propria la concezione stoica del λόγος σπερματικός, l'intendeva come una ragione e una conoscenza deposta in germe da Dio in *tutte* le anime, e quando, rivolto ai pagani, affermava: « Noi diciamo di Gesù Cristo che egli è il Verbo, *il Verbo del quale partecipa tutto il genere umano*: e gli uomini che sono vissuti secondo il Verbo sono cristiani, anche se sono stati considerati come atei; tali fra i greci, Socrate, Eraclito, e tutti coloro che a questi si rassomigliano; tali, fra i barbari, Abramo, Anamia, Azaria, Misael, Elia. Coloro che vivono oggi secondo il Verbo, sono cristiani.... Gli insegnamenti di Platone non contradicono agli insegnamenti del Cristo: lo stesso dicasi per gli stoici e i poeti: ciascuno di essi ha avuto una parziale visione della ragione divina universale diffusa. Tutte le verità da loro proclamate appartengono a noi cristiani » (Apol. I° e II°).

Atenagora affermava che tutti gli uomini, « obbedendo a una ispirazione che viene da Dio » convengono su alcune credenze fondamentali. (Ap. 7) Clemente Alessandrino espose dei pen-

sieri meravigliosi in proposito: « Utilizziamo la parabola del seminatore, quale il Signore stesso l'ha interpretata. (Mat. XIII). Per questa terra che è l'uomo non vi è che un solo agricoltore: questo agricoltore, dall'origine del mondo, semina le semenze nutritive, e ad ogni tempo manda, come una pioggia salutare, il Verbo: ma i tempi e i luoghi in cui il Verbo è ricevuto, producono la diversità dei risultati.... Esisteva un'antica e naturale comunanza fra l'uomo e il cielo. Il Verbo non è stato nascosto ad alcuno: Egli è la luce comune: brilla per tutti gli uomini. La manifestazione dell'unità divina e dell'onnipotenza divina è in tutti gli uomini retti, una cosa naturale ». (Str. I. 5. 17 VI. 8. 9. V. 13). S. Agostino afferma anch'egli la spontaneità del sentimento religioso in tutte le forme positive, spingendosi fino a dire platonicamente che quanto sappiamo di Dio, non è che un *ricordo*. (Conf. XXIV. 35). Seguito in ciò da S. Anselmo: « La creatura ragionevole non deve su alcun oggetto esercitare più intensa applicazione che per manifestare in un risultato voluto l'immagine divina impressa naturalmente in se stessa ».

E lasciamo di moltiplicare le testimonianze, che coincidono in gran parte con quelle che abbiamo portato e avremmo potuto portare a proposito dell'immanenza religiosa.

§ 2 — Scienza e fede.

L'Encilica[1] con una logica molto zoppicante accusa contemporaneamente il modernismo di separare la scienza dalla fede e di far la fede soggetta alla scienza, « per tre capi: perchè ogni fatto religioso cade nel dominio della scienza; perchè l'idea di Dio è pur essa sottoposta alla scienza; e perchè il credente prova un intimo bisogno di armonizzare la fede con la scienza ». Sicchè ai modernisti il documento pontificio applica le parole di Gregorio IX,[2] rimproverante alcuni maestri di teologia di piegare « alla dottrina filosofica le pagine celesti della scrittura. » La stessa contraddittorietà del rimprovero è un argomento sufficiente a farne risaltare l'inanità.

---

[1] Relazione fra la Scienza e la fede. Conseguenze § II.

[2] La lettera citata di questo pontefice non è del 1223, come cita l'Enciclica, bensì del 1228. Ma questa svista cronologica è ben più leggera della svista gravissima commessa dal redattore dell'Enciclica nell'adoperare contro di noi le parole del pontefice medioevale. Quelle parole infatti sono dirette, nell'intenzione di chi le adoperò, contro gli scolastici dell'università parigina, soliti, come gli scolastici del nostro tempo, a non rispettare affatto il significato genuino della Scrittura, pur di trarre argomento per le loro tesi metafisiche. Quelle parole hanno tuttora un valore di attualità: ma rivolte non già contro i modernisti, la cui prima cura è stata ed è quella di assegnare il vero valore ai documenti scritturali, bensì contro gli scolastici aprioristici, dei quali pure l'Encictica tesse il panegirico. Questo passo quindi esumato dalla lettera di Gregorio IX contro di noi è pieno di una naturale ironia. Ma che anche il redattore dell'Enciclica si sia voluto rendere reo di anti-scolasticismo?

I modernisti, come già abbiamo detto, in pieno accordo con la psicologia contemporanea, distinguono nettamente la scienza dalla fede. I procedimenti di spirito che metton capo all'una e all'altra appaiono ad essi del tutto estranei e indipendenti fra loro. Questo anzi è per noi un caposaldo fondamentale. La pretesa servitù quindi a cui noi ridurremmo la fede di fronte alla scienza è un non-senso. Se il fatto delle fedi individuali e collettive, esteriormente espresse, dei sistemi teologici insegnati rientra nel dominio della critica storica, ciò non vuol dire affatto che il movimento psicologico sottostante alla fede sia in qualsiasi modo vincolato a speciali ricerche scientifiche. La critica analizza le forme esteriori e le affermazioni pubbliche della fede. Ma la fede stessa religiosa, bisogno istintivo di ogni spirito sano, pur risentendo nella coscienza riflessa di sè l'efficacia della coltura generale, nasce spontaneamente e si svolge indipendentemente da ogni tirocinio di preparazione scientifica. Sicchè le parole di Gregorio IX, anzichè riconoscerle come applicabili a noi, noi possiamo ritorcerle contro i teologi, i quali hanno sempre abusato della scrittura e travisatone il significato genuino per invocarla a sostegno delle loro tesi prestabilite. I modernisti al contrario anzichè torcere il senso biblico al servizio di una apologetica poco leale, distinguono nettamente nei documenti della rivelazione la fonte storica dalla espressione di una fede religiosa. E quindi applicano ad essi due

forme di attività: l'attività scientifica, che, usando dei metodi propri della storia, vaglia il valere delle fonti scritturali come potrebbe farlo di qualsiasi altra fonte storica; e l'attività religiosa, l'intuizione della fede, la quale cerca di rivivere in sè, assimilandosela e adattandola alla continuità psicologica, l'esperienza religiosa di cui il documento biblico costituisce la memoria scritta.

§ 3 — Stato e Chiesa.

Infine l'Enciclica ci rimprovera di desiderare la separazione della Chiesa dallo Stato (1). Anche qui la Chiesa ufficiale c'imputa a difetto una delle migliori nostre aspirazioni, che essa stessa, se vincoli di solidarietà e di attaccamento eccessivo ad un passato di fasto mondano che non tornerà più non le offuscassero la giusta visione delle cose, dovrebbe volonterosamente accogliere.

Noi sappiamo benissimo per quali decisive ragioni di civiltà la Chiesa abbia dovuto assumersi nel medio evo un potere politico, che, pur turbando, talora gravemente, l'esercizio del potere spirituale, ha esercitato un'efficacia non del tutto malefica sullo sviluppo dell'Europa medioevale. Ma le contingenze storiche che avevano indotto la Chiesa a rivestire una responsabilità politica separabile, se non incompatibile, dal potere religioso hanno cercato di esistere. Lo Stato moderno si presenta come l'organo destinato a re-

(1) Chiesa e Stato. § III. c.

golare lo sviluppo delle collettività ne' loro interessi materiali e morali, in quanto sono in funzione della vita pubblica. Esso ha dei mezzi di Governo sufficienti, e un programma ben delineato. La Chiesa, di fronte a questa condizione di cose, deve essere lieta di poter deporre qualsiasi incombenza politica, ritirandosi nella sfera dei suoi poteri spirituali, e limitandosi alla sua missione di guidatrice degli uomini nelle vie dello spirito religioso. Essa ha, per i suoi scopi specifici, tutto da guadagnare in questa separazione di poteri. Quali simpatie possono guadagnarle di fronte alla coscienza contemporanea i miseri avanzi di un potere spento, o le velleità di riconquistarlo? Quale popolarità possono darle quelle piccole e decrepite oligarchie nobiliari che in cambio di un po' di fasto le impongono consuetudini in aperto contrasto con le tendenze del mondo? Noi comprendiamo ciò, e lo diciamo francamente. Siamo stanchi di vedere la chiesa ridotta a una burocrazia gelosa dei suoi poteri superstiti e avida di riguadagnare gli antichi: a una classe di uomini inerti, che dopo essersi dedicati al sacerdozio a una vita cioè di apostolato, raggiunti gli alti gradi della gerarchia, godono le favolosamente pingui prebende nel più colpevole assenteismo; a una forza sterile che nonostante le apparenze superbe, coperte dall'ammirazione facile e inconsapevole di molti, esercita un'opera di ritardo sul progresso della società: a un'istituzione che smarrisce la sua vitalità quanto più si ostina a sognarne le grandi manifesta-

zioni medioevali. Per far cessare questa deplorevole condizione di cose noi non scorgiamo altro mezzo efficace che la separazione netta della Chiesa dalle funzioni politiche: il ritorno a una vita semplice, che apra alla Chiesa l'adito della democrazia, e le dia la capacità di portare in questa i tesori di religiosità che la tradizione cristiana le ha accumulati in seno. Via ogni inane desiderio politico; via ogni trama di ricostituire su basi diverse ma equivalenti la potenza civile che la Chiesa esercitò nel medio evo: la Chiesa sappia essere quella grande forza di elevazione morale che essa è stata nelle sue epoche meno fastose ma più proficue, l'epoca primitiva sopra tutto, e la sua storia che segue oggi la traiettoria di una parabola discendende, avrà un potente impulso verso una nuova ascensione. La Chiesa deve sentire la nostalgia di quelle correnti, ancora inconsapevolmente religiose, che alimentano l'ascensione della democrazia: e deve trovare la maniera di fondersi con questa, per darle la vera capacità del successo, mediante la forza dei suoi freni e lo stimolo del suo magistero morale, che unico sa impartire lezioni di abnegazione e di .altruismo. La Chiesa deve lealmente riconoscere che nella democrazia si prepara precisamente un'affermazione più alta della sua cattolicità. Allora anche la democrazia sentirà la nostalgia della Chiesa, in cui è la continuazione di quel messaggio cristiano da cui essa, la democrazia, trae le sue remote ma autentiche origini.

§ 4 — Riassumendo.

« Se quasi di un solo sguardo abbracciamo l'intero sistema (del modernismo) niuno si stupirà ove Noi lo definiamo, affermando essere esso la sintesi di tutte le eresie (1) ». Così l'Enciclica riassume la sua requisitoria contro il modernismo: e se fossero vere le sue premesse, sarebbe senza dubbio pienamente nel vero. Se infatti il modernismo fosse, come Essa ha detto, pregno di agnosticismo, scalzerebbe le basi stesse della fede cattolica e potrebbe sembrare ch'esso aprisse la via all'ateismo.

Ci siamo sforzati di dimostrare nelle pagine precedenti che la realtà è ben diversa. Senza dubbio una crisi esiste in seno al pensiero cattolico, ed è una crisi di pensiero non ciscoscritta ad un dogma particolare, bensì sviluppatasi intorno all'atteggiamento generico da assumersi di fronte al concetto tradizionale di rivelazione e di soprannaturale, e di fronte al complesso dei dati offerti dalla tradizione cattolica. A chi parte dal presupposto che l'interpretazione scolastica del cristianesimo sia una cosa sola con questo, può vedere nel modernismo, che è essenzialmente critico ed antiscolastico, il pericolo più grave per l'incolumità della tradizione cristiana. Ma chi vede al di là dello scolasticismo altre

(1) Il modernismo complesso di tutte le eresie: strada all'ateismo. § VII.

forme di pensiero applicabili all'esperienza del Vangelo, è lungi da questi infantili timori. La storia ci dimostra che le grandi crisi, simili all'attuale, che sono nate nella Chiesa dal bisogno di adattare la fede a forme concrete di filosofia e di organizzazione sociale, si sono sempre risolte in bene a vantaggio della Chiesa stessa, che ne è uscita salendo a una esplicazione più alta di sè.

Sono le dispute parziali, intorno ad un singolo dogma o ad una affermazione di autorità, che hanno portato allo scisma e all'eresia. Nella storia della Chiesa si è verificato sempre questo singolare paradosso: che le crisi dottrinali sono state tanto più pacificamente risolte quanto più ampio ne era il fondamento, e che invece hanno messo capo a scissioni tanto più dolorose quanto più circoscritto era il punto in questione.

Da ciò noi siamo in diritto di trarre l'auspicio che anche il nostro movimento, così vasto e complesso, riuscirà a trionfare senza scosse violente, riassorbendo in sè la Chiesa e cercando di esserne assorbito.

———

La persecuzione contro il modernismo.

La parte che riguarda le misure da adottare contro i modernisti (§ X) è la parte più grave, e, a giudizio unanime, meno simpatica di tutta l'Enciclica. Pio X ordina che siano espulsi dall'insegnamento dei Seminari tutti i giovani professori — e sono numerosissimi — sospetti di modernismo: che i libri pericolosi siano condannati senza misura, anche se altrove hanno ottenuto l'*imprimatur*: che per la revisione dei libri sia istituito in ogni diocesi un comitato di censori sicuri: che si vigili contro riunioni di preti e laici modernisti; che i giovani ecclesiastici: se ansiosi di studiare e seguire il movimento generale delle idee siano posti nella impossibilità di seguire le loro aspirazioni: che ogni diocesi abbia un consiglio di vigilanza contro il modernismo: che infine i vescovi tengano periodicamente informata la Santa Sede sulla condizione delle rispettive diocesi per ciò che riguarda la diffusione delle idee modernistiche.

Per quanto disposti a ricevere serenamente la parola del Pontefice, noi non riusciamo a scorgere in queste misure disciplinari lo spirito mite e tranquillo che dovrebbe essere nel cuore di chi ha il nome di Cristo sulla bocca. Tali misure disciplinari rappresentano il *maximum* di severità e di rigore che i costumi, non più tirannici, del secolo XX potevano tollerare. Anzi,

in qualche particolare, rinnovano gli eccessi dell'inquisizione medioevale, che più ? raggiungono le aberrazioni tante volte rimproverate a Giuliano l'apostata che metteva al bando dalle scuole i maestri cristiani. Come giudicare altrimenti che come una esplosione di collera il comando che i giovani modernisti del clero, vale a dire i migliori per capacità e per volontà di lavoro, siano cacciati indietro, collocati negli uffici più umili, ridotti all'isterilimento delle loro facoltà, additati al disprezzo dei loro confratelli meno capaci ma più vilmente sottomessi ?

Alcune delle disposizioni surriferite, oltre il manifestare un rigore inopportuno ed eccessivo, urtano dei principi fondamentali del diritto canonico. I consigli di vigilanza, per esempio, vengono a circoscrivere l'autorità vescovile e a ingenerare risentimenti e disensioni nelle file del clero, inducendo ogni ecclesiastico al sospetto del suo confratello, in cui può vedere a buon diritto un delatore, e ad aprire le vie alle meno nobili rappresaglie. Inoltre, dare il permesso di condannare in una dioceei opere autorizzate in un'altra, oltre al mostruoso e grottesco presupposto che la verità cambi col cambiare di giurisdizione ecclesiastica, discredita l'autorità stessa dei revisori, e l'espone alla noncuranza del pubblico. Il segreto nel quale dovrà essere conservato il nome dei censori, oltre la poco sua praticità, offre il gravissimo inconveniente di rendere più acuto uno dei più intollerabili abusi di cui la Chiesa abbia ricevuto l'eredità dal medio

evo, quello cioè di non dar ragione delle sue sentenze in materia intellettuale. Il bavaglio imposto alla stampa cattolica infine non farà che limitarne sempre più l'efficacia sul popolo.

In complesso, queste misure se non depongono a favore della nobiltà dell'animo di chi le ha escogitate, mostrano quanto inutile terrore il modernismo abbia eccitato negli alti gradi della gerarchia. Invece di lasciare che il conflitto si risolva tranquillamente, e attraverso le polemiche stesse si intraveda la via dell'uscita, si cerca violentemente di arrestare il movimento, e contro di noi, che non vorremmo aver mai vietato ad un nostro avversario di esporre il suo pensiero, che tanto confidiamo nella bontà delle nostre idee da non temere in alcun modo la discussione, sono decretate le più draconiane misure. Noi non possiamo far altro che ricordare al Vaticano, con molta umiltà, le parole di Gamaliele al consiglio dei farisei, disputanti sulla prigionia di Pietro e dei suoi compagni: « Lasciate andar liberi questi uomini: se il loro programma è umano, cadrà inesorabilmente; ma se viene da Dio, non lo potrete ostacolare se non a costo di opporvi a Dio stesso », (Oc. V. 38). Noi chiediamo a Pio X di rinnovare l'esperimento e di lasciarci andare liberi, come fecero i farisei con gli apostoli, a continuare il nostro lavoro. Se questo è vitale, trionferà nonostante le persecuzioni: se è artificioso e deleterio cadrà dà se inevitabilmente nel vuoto.

Conclusione

Ed ora concludiamo, parlando, come abbiamo fatto fin qui, con serenità e senza bile, memori del motto biblico: *non in commotione Dominus*. — Una grande crisi di anime, non cominciata da oggi, ma giunta oggi al grado più alto di sua intensità, travaglia tutte le confessioni religiose positive in Europa: il cattolicismo, il luteranesimo, l'anglicanismo. Sono in genere i nuovi atteggiamenti della coscienza pubblica che contrastano con le posizioni tradizionali dello spirito religioso: sono i risultati della scienza che, facilmente volgarizzati, diffondono la diffidenza istintiva verso i titoli metafisici e storici a cui si raccomanda l'insegnamento dogmatico delle chiese. Il cattolicismo, per la più grande antichità sua, per gli elementi di cultura medioevale più tenacemente conservati nel proprio grembo, e nello stesso tempo per il suo più diretto contatto con le nuove affermazioni della scienza e con le volontà della democrazia, risente più intensamente i dolori e le ansie della profonda crisi. Ma evidentemente non eliminerà quelli e non soffocherà queste con le parole sterili delle

sue condanne e con gli scongiuri paurosi dei suoi anatemi. Il movimento degli spiriti, in età di cultura intensa e largamente diffusa come la nostra non è un ruscello mingherlino che possa agevolmente essere arrestato da un argine: è una marea irresistibile, che la autorità deve sapientemente dirigere, non stoltamente ostacolare. Se il successore di Pietro condanna con così inusitata asprezza la scienza e l'apologia contemporanee, noi ci domandiamo se ciò non dipende da una spiegabile ignoranza delle tendenze che caratterizzano l'evoluzione morale dei nostri giorni e da una incapacità radicale di scorgere il successo a cui sono destinate le energie progressiste nel mondo. Sappiamo molto bene, per la dimestichezza in cui siamo con tanti e tanti membri della gerarchia, che le generazioni di sarcerdoti che più da vicino ci hanno preceduti sono state ostinatamente educate nel più cordiale disprezzo della cultura moderna, e anche; bisogna riconoscerlo, nel più mostruoso orgoglio per la loro istruzione teologica medioevale: noi abbiamo pensato più volte alla stranezza offerta dallo spettacolo di questi uomini anacronistici che vivono a contatto col mondo moderno, senza intenderne le aspirazioni, il linguaggio, gli ideali. Ma questa parte del clero, che occupa presentemente quasi tutti i gradi della gerarchia, non deve vietare a noi che, ricevuta la nostra formazione scolastica, ci adoperammo poi di apprenderé quel linguaggio e di comprendere quegli ideali, di compiere l'opera di conciliazione e

di sintesi fra la vecchia tradizione cattolica e il nuovo pensiero e le nuove aspirazioni sociali. Al contatto, non solo esteriore, col mondo in cui viviamo, noi abbiamo concepito un grande sogno di unificazione: abbiamo guadagnato la convinzione che la parola della scienza più rivoluzionaria non può in alcun modo intaccare le affermazioni della fede religiosa, perchè i procedimenti di spirito da cui entrambi, la scienza e la fede, scaturiscono, sono indipendenti fra di loro e si svolgono con una logica del tutto diversa; e che le aspirazioni fondamentali della democrazia, di questo movimento collettivo e altruistico verso una più ampia affermazione di giustizia fra gli uomini, hanno in sè qualcosa di religioso che le riavvicina stranamente all'aspettazione messianica, nel cui sentimento il Cristo affratellò i suoi fedeli. Forti di questa convinzione, noi ci eravamo accinti a riavvicinare la esperienza religiosa del cristianesimo ai dati della scienza e della filosofia contemporanee, e a segnalare gli elementi di religiosità e di cristianesimo che la democrazia porta in sè stessa. La autorità ecclesiastica ci arresta bruscamente nel nostro cammino, e condanna il nostro lavoro. Ebbene: noi sentiamo di doverle fare amorosa violenza, di dover difendere, a qualunque costo, la tradizione cattolica, di cui Essa è custode, in una maniera che può meritare temporaneamente la condanna dell'autorità, ma che, noi siamo certi, finirà per prevalere, a suo proprio vantaggio.

Si dice, è vero, che le nostre opinioni sono incompatibili con l'insegnamento cattolico, e, se accettate, porterebbero la Chiesa a un completo fallimento. Noi abbiamo cercato di dimostrare nelle pagine precedenti l'inanità di questi timori: abbiamo dimostrato anzi come la parte sostanziale del nostro pensiero filosofico, spogliato delle esagerazioni e delle inesattezze che solo il desiderio polemico di sopraffarci ha potuto attribuire al nostro movimento, non è che il ritorno ad alcuni principii, semi-dimenticati, a cui ha fatto sempre ricorso nei suoi secoli aurei, anteriori alla scolastica specialmente, l'apologetica cristiana. Ma oltre a questa dimostrazione diretta della legittimità delle nostre posizioni intellettuali e religiose noi possiamo invocare anche un argomento indiretto che svolgiamo qui, perchè ci sembra che risponda più trionfalmente a coloro che giudicano il nostro movimento come deleterio al cattolicismo qual'è oggi dal punto di vista dottrinale e gerarchico. Ed è questo: in ogni crisi di sviluppo attraversata dal cristianesimo nella storia, quando tra un passato religioso divenuto insufficiente e rigido, e un mondo di cultura nuovo e apparentemente contrario a quello, si è levato nella Chiesa un gruppo di uomini, col proposito di fondere armonicamente la religiosità vecchia, ma in fondo immutabile nella sua semplicità come fatto di coscienza, col pensiero circostante, si è levata altresì la voce dei timidi a denunciare con paurosa tristezza il nobile tentativo, come foriero di corruzione e

di morte. Il contrasto ha avuto sempre degli effetti benefici: i timidi hanno esercitato una provvidenziale funzione di freno sull'opera degli audaci iniziatori, esposti a più di un traviamento. Ma dopo le incertezze del momento, sperimentata la superiorità del nuovo pensiero di fronte all'antico, dietro a quelli che erano stati designati a dito come perturbatori, si è mossa la collettività dei fedeli, con sicurezza e con riconoscenza. Gli esempi di questo fatto abbondano nella storia della Chiesa. Scegliamone alcuni più significativi.

Quando sul cadere del secondo secolo lo gnosticismo, con le raffinatezze del suo pensiero teosofico, strappava alla Chiesa i migliori e più colti proseliti, il cui spirito si piegava con difficoltà allo schema troppo semplice e disadorno della religiosità cristiana, si sentì da alcuni il bisogno di risolvere questo vitale problema: la religione nuova doveva assolutamente rifiutare la collaborazione della filosofia classica, privandosi così del mezzo più efficace onde attrarre le classi colte, o doveva, con cura amorevole, cercare la conciliazione della magnifica tradizione della filosofia classica con il nuovo spirito evangelico? Fino allora gli unici che avevano tentato l'accoppiamento della speculazione coll'insegnamento cristiano avevano sacrificato questo a quello, togliendogli ogni carattere di originalità. Tale fatto aveva suscitato nella massa dei fedeli una viva diffidenza verso la filosofia, e i gnostici, rei di quella affrettata e inarmonica fu-

sione, avevano finito per staccarsi dalla Chiesa ufficiale. Ma con la diffidenza passiva il problema non era risolto: anzi rinasceva instancabilmente, imponendosi all'attenzione di coloro che concependo la Chiesa come una forza capace di progresso e di diffusione, si sentivano amareggiati dagli scarsi successi che la propaganda cristiana riportava nei luoghi dove la cultura era maggiormente diffusa. Fra questi Clemente, successore di Panteno nella direzione della scuola catechistica a Alessandria, si accinse coraggiosamente a dimostrare non solo la compatibilità, bensì anche l'intima correlazione e affinità tra la filosofia pagana e il cristianesimo. Ebbene: il grande e benefico disegno trovò ostacoli così gravi presso i suoi compagni di fede, che il grande disegno letterario da Clemente concepito di scrivere una trilogia: l'esortatore, il pedagogo, il maestro, in cui si passasse lentamente dalla preparazione etica della religione alla dimostrazione razionale della fede, rimase inadempiuto e la terza parte, la più importante, fu sostituita da quella bizzarra composizione, chiamata « Tappeti » allegoricamente, in cui il dotto alessandrino ha cercato di mostrare la giustezza del suo intento e la ortodossia dei suoi propositi. L'opera è accompagnata da indeterminati rimproveri ai fedeli suoi compagni *sempliciores* che gettano il discredito sull'opera dello studioso maestro, e vanno cianciando della inutilità di una apologetica filosofica. « È inutile scrivere libri, secondo costoro — dice Clemente. — Ma se

scrivono i malvagi, quelli che fanno scempio con le loro opere dell'anima dei lettori, sarà vietato di scrivere a colui che predica la verità? È cosa desiderabile lasciare una buona figliuolanza. Ma le opere sono appunto la figliuolanza dell'anima » (Str. I. 1.). E altrove: « Ci sono alcuni che respingono la filosofia, e ricercano semplicemente la nuda fede: ma questo equivale a voler ottenere fin da principio i grappoli, senza in alcun modo curare la vite » (Str. I. 4.). Non potrebbero applicarsi queste parole a coloro che denunciano il modernismo, reo soltanto di voler ritrovare le vie della fede attraverso alla mentalità critica e filosofica che è caratteristica dei nostri contemporanei? Ma nonostante le opposizioni del momento, il programma iniziato da Clemente, il programma della fusione tra la filosofia classica e il pensiero cristiano trionfò fino a divenire l'apologetica ufficiale del cattolicismo. La Chiesa si rivelò quale organismo sociale, in cui come in ogni essere vivo, c'è un'istinto infallibile dopo che breve tentennare, la guida verso le soluzioni a cui è legata la sua esistenza.

Un altro esempio significantissimo delle lotte a cui sono andati incontro tutti coloro che studiando l'esigenze del loro tempo hanno cercato di adattare ad esse la Chiesa, ci è offerto da quella medesima scolastica che è oggi senza dubbio un ingombro per la vita intensa del cattolicismo e che rappresentò invece al suo tempo un vigoroso sforzo rivoluzionario contro la tradizione filosofica dei Padri e come tale fu giu-

dicata dai Romani Pontefici. Aristotile infatti, di cui S. Tommaso ha fatto così giudizioso tesoro, è pochissimo conosciuto nell'alto medio evo. Solo gli arabi ne hanno portato a conoscenza degli occidentali le opere più importanti: delle quali per la prima volta si fa menzione nel 1210 e nientemeno in un Sinodo provinciale tenuto a Parigi, nel quale si decretò che « nè i libri di Aristotile riguardanti la filosofia naturale, nè alcun loro commentario poteva leggersi a Parigi nè in pubblico nè in privato ». Nel 1231 Gregorio IX, ristabilendo l'Università parigina, faceva sua, approvandola, la condanna. Ancora nel 1263 Urbano IV rinnovava la proibizione, destinata però ormai a naufragare di fronte alla tendenza irresistibile del tempo che ritrovando nella metafisica aristotelica la formulazione più esatta del proprio atteggiamento di pensiero di fronte alla realtà, tendeva a farla propria e ad armonizzarla con la dommatica cattolica, espressione a sua volta della religiosità cristiana giunta alla piena coscienza di sè. Il più grande artefice di questa opera armonizzatrice è stato S. Tommaso d'Aquino, esposto da prima alla diffidenza dei colleghi e dei superiori per le sue simpatie aristoteliche, autorizzato poi da speciale permesso pontificio allo studio della stagirita, trionfatore infine nella sua *Somma*, sintesi perfetta della metodica e della metafisica aristoteliche col dogma. S. Tommaso è così il vero modernista del suo tempo: l'uomo che ha tentato con sforzo mirabile di perseveranza e di genio la fusione

della fede col pensiero del suo tempo. E noi siamo i veri continuatori degli scolastici in quel che essi hanno avuto di più meritorio: il senso squisitamente fine dell'adattabilità della religione cristiana alle forme mutevoli della filosofia e della cultura in generale.

Questi e simili esempi hanno un'alta virtù ammonitrice per noi. Da essi possiamo trarre l'auspicio che anche l'opera nostra, presentemente così bistrattata sarà un giorno apprezzata nel suo giusto valore, e che la Chiesa ne trarrà quei vantaggi, a cui noi, fedeli e disinteressati cercatori del suo bene, mirammo. Le idee non hanno frètta. E se noi non vedremo il coronamento del nostro lavoro, se lo sforzo lento del rinnovamento religioso non raggiungerà il suo intento sì presto che possiamo noi vederne l'esito, non ci addoloreremo per questo, abituati a nascondere la nostra persona dietro l'idea, di cui siamo militi modesti, nè perderemo mai la fiducia. Gettammo il seme sul solco: a suo tempo maturerà.

Forse questa incrollabile fiducia nel successo della nostra azione farà ripetere contro di noi l'appellativo di superbi e di ostinati. I più gravi rimbrotti, invero, non ci sono stati risparmiati. L'Enciclica ci ha purtroppo chiamati « nemici della croce di Cristo che si affaticano di scrollare dai fondamenti lo stesso regno di Gesù Cristo ». Di tutto il documento papale son queste le frasi, che cadendo sul nostro spirito, dalla bocca del nostro padre han provocato il più

spasimante dolore. Noi non vorremmo fare dichiarazioni che accennassero pur lontanamente alle nostre lodi: ma poichè le nostre persone sono fuori causa e noi non cerchiamo plauso ad esse, ma alle idee che questo scritto vuol portare per il mondo: memori dell'evangelico - dai loro frutti voi li conoscerete - non possiamo sottrarci al dovere di protestare contro questo amaro rimprovero. Se c'è cosa che alimenta col fuoco del suo entusiasmo la nostra esistenza, alla cui esemplare onestà l'Enciclica ha pur dovuto rendere omaggio, è il desiderio di diffondere il regno del Cristo, renderne più ampio, più vivo, più cosciente il trionfo fra gli uomini. E l'Enciclica ci addita al dispregio dei fedeli come insultatori della Croce! In realtà, noi, oggi, sentiamo invece di essere i più meritevoli ricercatori del suo riconoscimento nel mondo.

Passammo lunghe vigilie tormentose di dubbio quando lo studio leale della scienza sgretolava l'edificio fittizio dell'interpretazione scolastica del cattolicismo; noi non mancammo allora di fede, ma fiduciosi nella mai smentita armonia tra il vero della rivelazione e il vero della ragione, tentammo attingendo alle più pure fonti del cristianesimo, una nuova sintesi. Intravedutala a pena, cercammo di formularla e di farla conoscere ai nostri fratelli ai quali il linguaggio scolastico riesce ormai e irrimediabilmente incomprensibile.

Dal nostro apostolato non abbiamo ricavato onori, bensì persecuzioni morali e materiali, di-

sillusioni e lotte amarissime. Ma abbiamo avuto sempre presente al nostro spirito l'energico precetto del Vangelo che impone di saper al momento sacrificare quanto più è caro, pur di lavorare all'avvento del regno di Dio. La nostra vita è trascorsa e trascorre in uno sforzo faticoso per far convergere verso la volontà divina che si attua progressivamente nel mondo, le energie spirituali degli uomini. Noi crediamo perciò di avere pieno diritto di cittadinanza nella Chiesa: crediamo anzi di esserne i più devoti e i più volenterosi figli. Non conserviamo noi e non cerchiamo di risuscitare le più pure tradizioni del cristianesimo? Il cristianesimo, infatti, è stato nella sua origine e nelle sue età più rigogliose un potente stimolo e una profonda speranza, dai quali gli spiriti sono stati sollevati a una più nobile concezione della vita, a una più intensa e disinteressata operosità per il bene collettivo. Una forza di progresso nel mondo noi vogliamo che torni ad essere. Perciò bramiamo che mentre la civiltà contemporanea satura di spirito critico e avida di progresso democratico muove verso una esperienza superiore della religiosità cristiana, la croce del Cristo non sia invocata contro la luce diffusiva del vero, e non sia mescolata alle aspre competizioni della vita politica, contro l'ascensione fatale degli umili. Al nostro sguardo sorride l'ideale di una Chiesa tornata ad essere moderatrice delle anime nel loro duro pellegrinaggio verso la meta lontana verso cui le sospinge lo spirito di Dio, che è spirito di fratellanza e di

pace. E i nostri sforzi sono diretti a introdurre nelle anime questa nuova coscienza dei destini imperituri del cattolicismo nel mondo. La condanna momentanea di tali sforzi non ci sgomenta. Qualora anche la chiesa ufficiale, poco intendendo la giustezza dei nostri propositi, ci respingesse in maniera più brusca e più violenta di quel che non sia stato fatto finora, noi saremmo ancora tranquillissimi di coscienza, memori di alcune parole luminose di S. Agostino, che qui riportiamo quasi a conclusione della nostra difesa:

« Spesso la divina provvidenza permette che anche degli individui esemplari siano espulsi dalla comunità cristiana, a causa dei turbolenti maneggi di uomini eccessivamente carnali. E allora essi, tollerando con esemplare pazienza per la pace della chiesa, l'oltraggio ingiurioso senza alcun tentativo di scisma o di eresia, possono insegnare agli uomini con quanta leale tenerezza e quanto sincero attaccamento si debba servire a Dio. Il loro proposito sarà di far ritorno, sedate le dissensioni, nel grembo della collettività: o qualora ciò non fosse possibile perdurando le ragioni del dissidio, di ricordare in bene coloro stessi per le oscure trame dei quali vennero a mancare, e di difendere e soccorrere con la loro valida testimonianza fino alla morte, senza spirito settario, quella fede che essi sanno essere annunciata nella Chiesa cattolica. Questi individui il Padre, che vede in occulto, in occulto corona. » (De ver. Rel. V. I)

Impressioni e commenti sull' Enciclica

L'Enciclica « *Pascendi dominici gregis* » ha sollevato nella stampa i più disparati commenti. Non è possibile che noi li riassumiamo ampiamente: nè ancora abbiamo potuto fare un confronto significativo fra le impressioni espresse dalla stampa italiana e quelle della stampa estera. Ma poichè ci è sembrato che i giudizi potevano ridursi agevolmente ad alcuni tipi fondamentali, abbiamo stimato opportuno riserbare il giudizio che meglio rappresenta ciascuno di essi, e commentarlo brevemente.

In genere dobbiamo confessare che ci attendevamo negli scrittori che hanno voluto giudicare il documento pontificio una maggiore serietà e una maggiore competenza. I redattori dei giornali più accreditati, tranne poche eccezioni, hanno con molto sussiego pronunciato sentenze recise ma altrettanto superficiali, sulla essenza del cattolicismo e del modernismo, e sulla impossibilità della mutua conciliazione. Solo rari scrittori, usi a conoscere nella storia crisi religiose profonde e a prima vista insolubili, che sono invece riuscite a inattese sintesi di vecchie e di nuove tendenze, hanno emesso dei riserbati

giudizi sull'attuale conflitto e hanno accuratamente evitato di esprimere previsioni.

Un primo gruppo di commentatori ha inneggiato alla logica spietata ma energica con la quale la Chiesa caccia dal suo seno elementi puri ed esemplari, ma desiderosi di lavorare al suo trionfo secondo norme personali, e in fondo — secondo essi — anticattoliche: e ha affermato con stupefacente sicurezza che il modernismo, strappato dal ceppo vivo della collettività cattolica, dovrà necessariamente metter capo nel cattolicismo, verso il quale tanti vincoli di affinità lo sospingono. Andrea Torre, in un articolo pubblicato sul *Corriere della Sera* (18 settembre) ci sembra aver meglio sintetizzato questa impressione, Ecco il suo articolo intitolato: Cattolicismo e modernismo:

La enciclica contro i modernisti non dovrebbe meravigliare alcuno. La meraviglia sarebbe invece stata grande se la Chiesa non avesse condannate le dottrine che sono, in fondo, la negazione dell'assenza del cattolicismo, mentre pretendono di essere, il che è più grave e pericoloso per la Chiesa, un cattolicismo più vero e ragionevole del cattolicismo storico.

Nel corso del secolo XIX la Chiesa non era mai stata costretta a difendersi contro assalti più pericolosi di quello del modernismo. Il movimento teologico-politico guidato in Francia dal Lamennais nel 1831 e, dopo il movimento riformista italiano del 1849-1851 — che si riassunse principalmente nel Gioberti — il movimento dei vecchi cattolici tedeschi organizzati dal Dollinger, prima e dopo il Concilio Vaticano del 1870, furono bensì formidabili per il loro contenuto, ma nessuno di essi fu tanto radicalmente rivoluzionario quanto l'attuale modernismo.

Il modernismo, infatti, preso nei suoi fondamenti e nel suo processo logico, non è un rinnovamento del cattolicismo, ma, al contrario una trasformazione religiosa, che riesce alla negazione del cattolicismo. In realtà, se le sue dottrine fossero ammesse dalla Chiesa, del cattolicismo non rimarrebbe che il nome.

Giudicate infatti: se i dogmi debbono essere ridotti nel loro contenuto ad una somma di termini soggettivamente razionali e se devono essere spiegati nella loro vita mediante ragioni empiricamente storiche, che cosa rimane della loro verità assoluta, derivante dalla rivelazione? E che cosa diventa la rivelazione stessa, se non un mero fenomeno di psicologia individuale? E che cosa rimane alla verità ed autorità del cattolicismo come sintesi religiosa, obbiettiva, e della Chiesa come organo vivente di questa sintesi?

Il volgo — ossia la massa degli individui, che non intende — non può intendere nel loro complesso e nel loro complesso e nel loro significato sintetico i principii del cattolicismo; può solo credere che il modernismo rappresenti un progresso nella vita interna del cattolicismo e non ne segni invece la dissoluzione; può credere che rappresenti una nuova fase — più ampia e ricca per i suoi elementi razionali — dell'idea cattolica e non sia invece un razionalismo religioso, che del cattolicismo conserva solo l'apparato esteriore e lo schema astratto della costituzione.

In sostanza, nessuno nega che il modernismo tenda ad essere cattolico; però l'importante è constatare se esso muova dalla premessa logica, che costituisce la ragion d'essere della Chiesa cattolica tradizionale, e se nel suo processo possa mantenersi nei termini di quella logica tradizionale che ha formato il contenuto e la vita della Chiesa cattolica.

Ma è evidente che il modernismo esce fuori della tradizione e, quello che importa anche più, della logica essenziale e vitale della Chiesa. Il modernismo muove da una premessa: la coscienza individuale — che, nel suo sviluppo solitario, è anticattolica per eccellenza — sostituisce l'analisi alla sintesi come strumento per la comprensione dei dogmi, il che è filosoficamente unilaterale e non rispondente alla dialettica

cattolica; attribuisce ai fenomeni religiosi un valore per sè stante e non in rapporto all'idea cristiana, di cui, secondo la filosofia della Chiesa, quei fenomeni sono un manifestazione parziale. Ora tutto ciò può essere più o meno giustificato per mezzo della ragione e della concezione naturale delle cose, ma non è cattolico.

Che più? La Chiesa è una sintesi di volontà, che convengono nel suo *credo* e lo accettano senza restrizioni mentali; ma non può essere affatto un derivato, un prodotto di coscienze e di volontà che si trovino o si mettano d'accordo nella concezione di un determinato *credo*. Chi concepisce la Chiesa in questo modo è un libero credente, non è un cattolico.

***

I modernisti dicono: il nostro modo di spiegare i dogmi è più d'accordo con la ragione che non il vecchio modo tradizionale; il nostro modo d'intendere la storia è più d'accordo, che non il vecchio modo, con l'analisi critica dei documenti e dei fatti; il nostro modo d'intendere la religiosità è più in armonia, che non il vecchio, coi risultati della scienza attuale. E sia! Quantunque anche questo sia dubbio. Ma che vuol dire tuttociò? Se l'idea cristiana — la quale si fonda sul principio di creazione e di palingenesi — non è assunta come misura delle verità della scienza e del valore dei fatti storici e del significato della vita, bensì, al contrario, è costretta a ricevere la sua misura dalla scienza, la sua prova dai fatti empirici, la sua figuralità dalle idee contingenti del bene e del male, che le varie società costruiscono e scostruiscono secondo certe temporanee esigenze, allora l'idea cristiana è subordinata alla scienza, alla storia ed alle concezioni sociali mutevoli del bene e del male.

Dove è più, in questo caso, il primato assoluto e indefettibile dell'idea, per cui i cattolici sono collegati e con cui giustificano la loro fede e la loro Chiesa?

O con la fede e la Chiesa così come è, dunque, cioè così come la sua logica interna esige, ovvero fuori della Chiesa Un mezzo termine è assurdo: e non può essere fondato se non sull'equivoco o in una colossale illusione, nata dalla

mancanza di veduta sintetica e profonda sull'essenza dell'idea cattolica.

Intanto è bene osservare ancora una volta che la Chiesa non muta in nulla la sua direttiva col mutare dei Papi. Chi crede il contrario s'inganna. Considerate i tre ultimi Papi — Pio IX, Leone XIII, Pio X — così personalmente diversi per mentalità: essi sono ecclesiasticamente identici come direttori spirituali. Pio IX distingue, separa, contrappone cattolicismo e naturalismo, la ragione della scienza e la ragione della religione, il progresso che è fuori della Chiesa e il progresso mediante la Chiesa. Leone XIII continua l'opera del predecessore: richiama il tomismo nelle scuole, respinge il razionalismo critico dell'esame della Bibbia e condanna l'americanismo individualista nel pensiero e nell'azione religiosa e civile. Pio X prosegue l'opera medesima e la compie: poichè l'Enciclica contro il modernismo, mentre da un verso è un riassunto delle affermazioni e delle negazioni dei due Pontefici che l'hanno preceduta, ne è dall'altro verso un compimento e una integrazione e, diremo di più, un coronamento. Pio IX e Leone XIII hanno condannato alcuni frammenti di quella dottrina complessa che oggi ha preso il nome collettivo di modernismo. Pio X invece l'ha condannata nella sua totalità.

Il modernismo cesserà dunque di esistere? Oh! No. Soltanto sarà costretto ad arrivare alla sua logica conseguenza; cioè a staccarsi dal cattolicismo, a uscir fuori dalla Chiesa romana e magari a costituire, se crede, un'altra chiesa.

Ma coloro che vorranno rimanere nella Chiesa non potranno pretendere di essere modernisti e cattolici insieme; saranno più semplicemente cattolici secondo la tradizione e la logica della Chiesa. Il razionalismo e con esso il modernismo — che è un razionalismo non arrivato alla completa coscienza di sè — è un'altra cosa.

L'articolo meriterebbe molti commenti, tante e così gravi ci sembrano le inesattezze che esso contiene. Ne segnaleremo solo alcune.

Il modernismo, dice l'A., è un razionalismo

non arrivato alla completa coscienza di sè. La risposta all'Enciclica che precede ci lusinghiamo che possa convincere il Torre del fatto che il nostro movimento si muove in senso del tutto contrario al razionalismo. Nessuno più di noi scorge le lacune insanabili del razionalismo: se c'è anzi qualcosa che ci ha mosso a intraprendere un rinnovamento del cattolicismo sono appunto gli elementi razionalistici che la sua interpretazione scolastica porta in sè. Noi su di nessun principio insistiamo con maggior tenacia che sulla separabilità del dominio della fede dal dominio della pura ragione: quella, fatto di coscienza, di natura sostanzialmente sensazionale; questa, facoltà che si muove ad operare in funzione degli stimoli a cui obbedisce l'azione dell'essere umano.

Così cade anche l'altra asserzione del Torre che noi subordiniamo l'idea cristiana alla scienza. In realtà noi consideriamo l'esperienza cristiana come immutabile, e riteniamo soggette a variazioni storiche, provocate dal progredire della cultura generale, solamente le idee riflesse che di quella esperienza costituiscono il rivestimento esteriore.

Infine è un'asserzione falsa quella del Torre che i modernisti partano dalla coscienza individuale. I modernisti invece a nulla aspirano più intensamente che alla generalizzazione della coscienza cattolica nel mondo. e in nulla insistono con maggior vigoria che sulla necessità di

aderire mediante tutte le loro forze alle forme collettive della religiosità cristiana.

*
* *

Sulla *Tribuna* del 22 settembre Alessandro Chiappelli pubblicava un articolo (La nuova Enciclica e la modernità), esprimendo un'altra corrente: la corrente di simpatia per il modernismo accompagnata però dalla convinzione ch'esso debba finire con l'uscire dalla Chiesa. Ecco il notevole scritto:

Del nuovo e solenne documento pontificio, da vario tempo desiderato dagli uni e temuto dagli altri, un giornale laico potrebbe a stretto rigore tacere, concernendo esso propriamente l'ordine interno della Chiesa, non i suoi rapporti cogli Stati, colla civiltà e la vità moderna. Ma poichè non vi si tratta di disciplina ecclesiastica soltanto, bensì dei limiti della libertà spirituale, l'argomento ha riflessi vivi ed attinenze varie anche al di fuori del mondo ecclesiastico; ed è, ad ogni modo, nuovo indice dello spirito che regna sempre più nel Vaticano, e da questo centro vuole governare inflessibilmente la Chiesa. Il quale spirito ci si rivela ancora in questa lunga enciclica in forma tutt'altro che paterna e serena. E' anzi singolarmente aspra e veemente; a tal segno che vi si usano contro avversari, dei quali pur si riconosce l'altezza della mente e la rettitudine della vita operosa, parole talvolta incredibili come queste: *at bilem commovent*; e quanti sono convinti di modernismo, anche se valorosi ed onesti, che occupino alti uffici ecclesiastici, ingiunge sieno retrocessi senza indugio ai più umili. Fuga così veramente i lupi dal gregge, non così richiama le pecorelle traviate all'ovile il buon pastore. Il quale se ha tenuto presenti le parole di S. Agostino « *in necessariis unitas* » pare aver dimenticate le altre che seguono: *in omnibus charitas*.

Nè si dissimula che cotale asperità di censure e rigore di provvedimenti è determinata, non giustificata, dall'essere

gli avversari contro cui si muove in guerra annidati nel seno stesso della Chiesa. Degli esterni e ben più formidabili questa Enciclica non cura, come se non premesse piuttosto alla Chiesa il raccogliere contro la vasta minaccia tutte le sue forze, e specialmente le più giovani dell'esercito cattolico e più destre nelle armi della cultura moderna. Invece ogni studio è posto qui nel precludere ogni via di scampo ed ogni possibilità di diffondere più oltre la loro parola rinnovatrice ai neo cattolici riformatori, che il documento chiama « modernisti », accogliendo una parola corrente assai infelice ed equivoca, ed elevandola all'onore di designazione ufficiale. Vero è che del programma politico sociale dei cattolici evolutivi egli non tocca se non in ultimo e come trascorrendo. Ma tutti sanno quanti freni altra volta abbia posti alla loro azione democratico-sociale, fino a provare una specie di secessione della Lega democratica nazionale. Nessuna mediazione, dunque, e in nessun ordine di pensiero o d'azione, fra il sistema di principi irremovibili ed inalterabili dell'autorità cattolica, e lo spirito della coscienza e della cultura moderna: e così frustrate amaramente ne sono le pur generose speranze dei modernisti, anelanti da un lato a servire come di tramite a tanti spiriti per ricondurli verso le fonti della fede cristiana e ad indurre, dall'altro l'autorità ecclesiastica ad accogliere dal pensiero moderno tutto quello che anch'essi vi scorgono di vitale e d'incontestabile verità.

Più volte il Pontefice si richiama a ciò che operò e bandì il suo predecessore. Ma se questi pur volle restituire il pensiero cattolico alla filosofia scolastica, o più propriamente tomistica, non è chi non veda quanto più largo e flessibile spirito dimostrasse in altre vie, sia andando verso le plebi lavoratrici coll'Enciclica *Rerum novarum*, sia aprendo spontaneamente le braccia alle altre confessioni cristiane colla prima Enciclica sulla unità delle chiese, ed insistendo in essa, con fine ed abile intuito, più su quello che le univa in una fede comune che non sui punti del loro dissenso. L'odierno Pontefice invece, nato, com'è di popolo, cresciuto nelle vecchie forme di educazione dei seminari veneti, e perciò anima semplice e ben più proclive quindi a lasciarsi

condurre dall'elemento vaticanesco più intransigente, non conosce quei medi termini, di cui l'esperta abilità diplomatica del suo predecessore sapeva ravvisare talora l'opportunità e l'utilità per la vita della Chiesa nel mondo. E il vero è che, condotte ora le cose a questi termini, e proclamata la assoluta secessione del sistema presente della Chiesa dalla scienza, dalla filosofia e dalla vita moderna, non è più lecito ai cattolici evolutivi il tergiversare o sperare di mettere « vin nuovo in otri vecchi » : ed è mestieri ormai ad essi o scindersi dalla Chiesa romana, pur serbando segreta fede in un ritorno venturo alle tradizioni liberali della Chiesa cattolica di altre età, o piegare intera la mente e l'animo alle odierne imposizioni di questa dittatura delle coscienze, inflessibile ed inesorabile.

Mentre quello che fu detto il nuovo Sillabo si presentava come un documento inorganico ed incoerente, questo invece spinge la cura di apparire sistematico al segno di dare nell'arido schematismo scolastico, distinguendo ed analizzando successivamente nel tipo del modernista, quasi altrettante persone, il filosofo, il credente, il teologo, lo storico, il critico, l'apologista ed infine il riformatore. Se non che in realtà una vera e rigorosa dimostrazione della erroneità della dottrina neo-cattolica non vi è se non per vaghi accenni qua e colà e per il richiamo frequente a decreti pontifici e decisioni di Concilii antichi, che non potevano contemplare la forma propria delle odierne dottrine. L'esposizione della teoria avversa è invece così studiatamente sistematica e scrupolosamente condotta da far credere riescirà meglio a richiamare su di essa l'attenzione altrui e a cattivarle simpatie che non ad abbatterla come il documento si propone. La sola più che confutazione censura (ed è nota che ritorna in tutto il documento) è che il modernismo, come dicono, si appoggia a concetti e principî di natura transitoria e caduca, desunti dalla scienza moderna. Tale è l'idea dell'evoluzione vitale applicata alla storia, e specie a quella della dottrina e dell'istituto storico della Chiesa. Al che i modernisti potrebbero, dal canto loro, saviamente rispondere che quando altri principî sorgessero e prevales-

sero, la verità cattolica per essi pure inesauribile troverebbe pur sempre conforto anche in questi; oggi intanto esser d'uopo valersi di quelli che vivono e fioriscono intorno a noi, e si porgono acconci a richiamare alla fede i non credenti. Ma il verò è che da nessun'altra idea moderna il vecchio spirito scolastico che i giovani cattolici tentavano di remuovere dalla Chiesa più apertamente repugna quanto da questa; la verità non essere separabile dalla evoluzione e dalla vita. « *Vigere autem, modernistis argumentum veritati est: veritatem enim ac vitam promiscue habent.* » Ora dove si tratta di verità di esperienza umana come dubitarne? Non disse forse anche Cristo: io sono la verità e la vita, e il discepolo di lui: tu sei il Dio vivente? Quando poco fa in queste colonne io scrivevo: « solo ciò che è morto non muta », un foglio cattolico romano, in un articolo degno più di esser condonato che confutato, inveiva: Dio è immutabile, dunque è morto? Ma qui si tratta, chi non lo intende? della nostra rappresentazione di Dio, la quale alla sua mutabilità deve appunto l'aver progredito dal feticismo primitivo al più puro teismo: e mutabile, nel senso di progressiva, deve essere pure la conoscenza nostra delle leggi eterne della natura.

Non equo giudizio perciò sembrano fare gli estensori del documento pontificio nel primo capo d'accusa contro i loro avversari, tacciandoli di agnosticismo. Già convien riconoscere che questa dottrina, segnatamente nello Spencer, fu la prima forma onde dalle angustie d'un positivismo scientifico che proclamava risolto ogni problema e chiarito ogni mistero, il pensiero moderno si sollevò alla idea della religione-limite, primo passo verso il rinnovato idealismo. I modernisti, d'altronde, più che all'agnosticismo si accostano a quella direzione del pensiero odierno che si dice « fideismo » (*will to believe* del James), la quale ricerca la sorgente e l'essenza della fede più che in un processo razionale, nel fondo delle attività pratiche dello spirito e nelle virtù del sentimento che è la forza direttiva della vita. Di conto a questa direzione nuova è curioso il vedere come la tradizione cattolica accentua ora il suo intellettualismo dottri-

nale, senza far ragione alcuna a quello che vi ha di vero e di vivo in questo recente movimento d'idee.

Troppo lungo discorso, e più che qui non convenga, richiederebbe l'esaminare se e quanto sien giuste le censure che si muovono alla così detta dottrina dell'*immanenza*; designazione anche questa assai equivoca, poichè con quel termine si suole oggi intendere una scuola filosofica, assai fiorente in Germania, che si muove in un altro ordine d'idee. Nè possiamo indugiarci nell'analisi di tutte le altre parti della Enciclica.

Preme nondimeno notare come l'unica via di salute che la Chiesa oggi additi agli spiriti traviati dal soffio della modernità, è il retrocedere alla filosofia scolastica e il disciplinare in essa le menti, ingiungendo colle più severe parole, come fa il Pontefice, ai vescovi e ai capi degl'Istituti cattolici, di richiamare allo studio di quella dottrina i giovani sacerdoti, e di farne il fondamento della loro educazione. Non soltanto il Pontefice esclude naturalmente che il cristianesimo abbia mutato nella sostanza, bensì nega che anco ne sia cangiata coi tempi la veste; e non dubita perciò di ricondurre imperiosamente le coscienze moderne alle forme mentali del Medio Evo, come se nulla fosse passato fra quelle e lo spirito nostro, e potessero come tali quelle forme mostrarsi consentanee al nostro tempo. Nè si vede per qual ragione così si rinunci anche a tanta ricca eredità di pensiero cristiano come è quella che antecede il tomismo, derivata dal periodo veramente originale della Patristica, e perchè si rinneghi implicitamente a quella grande varietà di forme, che va da Agostino ad Anselmo e più oltre, e fu gloria del pensiero fiorito dalla fede cristiana, dei primi giorni. O per meglio dire, la ragione è cercarne in quello spirito, cresciuto nella Chiesa da oltre tre secoli, di avversione ad ogni forma di libertà, che la riconduce verso la dottrina dell'Aquinante, come quella che fu la prima e più compiuta sistemazione dell'insegnamento cattolico. Ora ciò che essa rappresentava nell'ordine del pensiero e della dottrina ecclesiastica, il Concilio di Trento fu poi nell'ordine del dogma e della disciplina. La Chiesa che per lungo ordine di secoli

procede coi tempi, con mirabile potenza di adattamento alle condizioni più varie della cultura, e seppe ascoltare anche la parola ammonitrice di animo generoso che la richiamavano alle vie della vita, dopo l'età della Contro riforma e del Concilio tridentino sembra aver perduta la sua antica virtù assimilativa ed evolutiva, ed essersi chiusa ad ogni alito vivo di libertà spirituale. Finchè durò il suo potere politico, ancora ella ebbe qualche contatto col mondo. Ma caduto quello, parve sempre più ritirarsi dalla vita e dalla cultura moderna, risalendo a metodi e forme di pensiero ormai lontani da noi ed in gran parte destituiti di vitalità e di convenienza ai bisogni dell'anima nostra. Ora questo nuovo atto conferma solennemente come ella non sia punto per abbandonare ancora la via in cui si è messa da tre secoli in qua, contro la sua più antica, gloriosa e originale tradizione.

A noi che guardiamo questo rude dibattito odierno come dal di fuori, e perciò con libertà di spirito e serenità d'animo, parrebbe che le necessità dei tempi più che a restaurare una dottrina morta in gran parte e ad insistere sulla unità formale interna delle menti dovessero indurre la Chiesa a ravvivare e rialzare per ogni via lo spirito e il senso religioso che vien meno nei popoli, segnatamente nei latini, che sono i suoi. Disciplinare il costume del clero e invigilare gl'istituti ecclesiastici che in questi ultimi tempi hanno fatto parlare di sè, purificare e semplificare il culto, avvicinando la preghiera liturgica all'anima del popolo coll'uso più frequente della lingua volgare; sgombrare le chiese da tutti i posticci e sguaiati adornamenti che oggi le deturpano ed offendono non meno la religione dell'arte; diffondere l'uso e la lettura popolare degli Evangeli e delle più pure fonti della vita cristiana: tutto questo e quant'altro di consimile può parere espediente per tal fine a coloro che devono avere o credono di avere cura di anime, non è forse migliore oggi e più opportuno che il comprimere colle forme solenni dell'autorità ogni principio vivo di libertà spirituale? Non è egli parola apostolica questa; che dove è lo spirito di Dio, ivi è la libertà?

Dicono oggi, esultando, gli uni: il nuovo documento pontificio ha annichilito il modernismo, proclamando: chi non è con noi, è contro di noi. Gli altri, compiacendosene, rispondono: la Chiesa cattolica è coerente a sè stessa e logica. Ora molti fra questi ultimi si compiacciono di ciò che dicono perchè sanno che la logica non è la vita. Ma ai primi giova ricordare come una autorità che anche per essi dovrebbe essere superiore ad ogni altra disse invece una diversa parola: (Marc., IX, 40) « chi non è contro di noi è per noi ». E in ciò soltanto è veramente la verità e la vita.

Allo splendito articolo del Chiappelli faremo tre soli rilievi.

Uno d'indole storica. L'A. è caduto in una inesattezza attribuendo a S. Agostino le note parole: *in necessariis unitas ecc.*

L'A. — in secondo luogo — parla un po' troppo vagamente, sì da mostrarne poca conoscenza, dell'immanente.

Infine, imponendo ai modernisti il dilemma semplicistico di separarsi dalla Chiesa o accettarne le autoritarie pretese, egli sembra dimenticare con quanto tatto e con quanta prudenza si debba lavorare di chi mira al rinnovamento di una secolare istituzione religiosa. Questa stessa nostra risposta può essere ancora essa un argomento che altre vie vi sono da battere, oltre quelle segnate dal poco cornuto dilemma.

***

Il *Giornale d'Italia* pubblicò per primo, la sera stessa in cui apparve l'Enciclica, un commento, senza firma e quindi di carattere editoriale, esprimente le medesime idee di simpatia

per il modernismo e insieme di dubbio sulla possibilità del suo pacifico trionfo. Lo riproduciamo: (Pio X e il modernismo cattolico):

Annunciammo per primi che il Sillabo sarebbe stato seguito a breve scadenza da un documento solenne, in cui il Pontefice stesso avrebbe pronunciato una condanna complessiva delle principali dottrine designate col nome di modernismo cattolico. Il documento, lungamente atteso e temuto, è giunto. La sua gravità è veramonte eccezionale: non solo per l'importanza estrinseca che gli deriva dal fatto che emana direttamente dal Pontifice, ma molto più per il rigore con cui è concepito, per la cura con la quale raccoglie in capi ben determinati le varie opinioni professate dai modernisti; infine per le misure pratiche che suggerisce onde premunire la Chiesa dal contagio delle idee nuove: misure repressive e preventive che costituiscono, ci sembra, una rete fittissima dalla quale i neo-cattolici non potranno districarsi che a costo di dolorosi sacrifizi. L'autorità ecclesiastica, consapevole della forza di cui dispone, senza controllo nella distribuzione degli uffici ecclesiastici, lascia chiaramente intendere che al campo avversario saranno d'ora in poi inesorabilmente tagliate le vettovaglie.

***

L'Enciclica stabilisce un contrasto radicale fra la Chiesa e il modernismo. Mentre la marea dell'anticlericalismo sale minacciosamente, e imporrebbe di riflettere e di provvedere a una difesa che non fosse la semplice resistenza negativa all'insulto della piazza, bensì uno sforzo illuminato di rialzare il prestigio del cattolicismo di fronte a tutta la civiltà contemporanea, l'autorità ecclesiastica, chinata sospettosamente sul clero e il laicato a sè sottoposti, ardisce compiere un tentativo di isolamento e di repulsione, sui cui effetti benefici l'osservatore imparziale sente il dover alimentare i più ragionevoli dubbi.

L'ora grave sembrerebbe obbligare la Chiesa a raccogliere tutte le sue varie energie, e in un magnifico sforzo di ope-

rosità, cedendo all'esigenze dei tempi quel che il medioevo le ha trasmesso di caduco, riconquistare quell'alta funzione di moderatrice nella vita dello spirito, che i suoi errori le hanno fatto smarrire: di quei suoi elementi giovani sopra tutto dovrebbe tener conto, che portano nella esperienza del cattolicismo le abitudini più sane del pensiero moderno e le concezioni più vitali della religiosità. Invece noi assistiamo allo spettacolo strano di un'istituzione che, mentre il nemico giunge rumorosamente alle porte, dichiara guerra ai suoi famigliari e caccia dal suo grembo le migliori sue reclute.

E pure non son questi gli esempi che la tradizione cattolica può offrire ai reggitori attuali. La Chiesa ha vissuto nei secoli, appunto perchè meglio di ogni altro organismo religioso ha saputo armonizzare i diritti della coscienza individuale con l'esercizio dell'autorità: ha saputo di questa autorità evitare ogni abuso: ha saputo rispettare quel che il senso della religiosità privata imponeva di ritegni e di moderazione alla gerarchia. Noi ricordiamo a caso l'atteggiamento fiero di un S. Colombano al Pontefice Bonifacio IV; le miti ma lievemente sarcastiche rampogne di un S. Francesco alla corte di Innocenzo III; le forti imposizioni di Santa Caterina da Siena alla volontà tentennante di Urbano V. Oggi l'autorità sembra unicamente contare sulla forza del suo comando e diffida di ogni nobile sforzo che si compia per l'iniziativa dei singoli nel campo dell'operosità religiosa. Triste sintomo, dobbiamo riconoscerlo: perché guai a quella società che smarrisce il senso dell'economia da cui devono essere regolati i rapporti dell'individuo con il potere costituito.

In quanto al movimento modernista, noi non abbiamo mai nascosto, e i lettori, lo sappiamo, ce ne sono stati grati, la nostra simpatia per esso. Noi abbiamo segnalato le energie che si raccoglievano in questo movimento, e la loro importanza nello sviluppo dello spirito contemporaneo in Italia. Come ogni grande sogno di sintesi, era ed è un programma degno del più alto rispetto quello di favorire sapientemente la conciliazione della tradizione cristiana, lieviti di tutta

la nostra civiltà, con le aspirazioni del nostro tempo, di sfatare la leggenda che religione e civiltà fossero in contrasto, che il progresso di questa segnasse fatalmente il decadere di quella.

E bisogna lealmente riconoscere che parte di quel programma cominciava visibilmente ad attuarsi. Il positivismo loquace che aveva preteso di bastare da solo a spiegare i problemi della vita; l'anticattolicismo ignorante che accumulava sul cristianesimo le più inverosimili accuse; i pregiudizi trasmessi dall'Enciclopedia che addittava in ogni religione una frode di preti: tutta questa superficialità pseudo-scientifica che credeva di aver soppiantato il dogma in nome di un frivolo empirismo, aveva dovuto in questi ultimi tempi retrocedere di fronte alla serietà con la quale i modernisti cattolici, accettando con la più esemplare lealtà i metodi critici nella storia e i presupposti relativistici nella filosofia, affermavano ciononostante le fondamenta incrollabili della religione e i destini imperituri del cristianesimo. Essi ci avevano ormai meritato una posizione di prim'ordine presso le altre nazioni per ciò che riguarda la cultura scientifico religiosa, altrove da tanto tempo sviluppata; essi avevano nuovamente posto all'ordine del giorno il problema religioso; ad essi si deve se, presentemente, i problemi dello spirito s'impongono all'attenzione di tutto il pubblico, e se un grande soffio idealistico investe la produzione intellettuale italiana e richiama su di essa l'attenzione del mondo che studia. Non era tutto, sappiamo bene, per i desideri della Chiesa: ma prima di fare la vera apologia del cattolicismo era necessario sbarazzare il terreno dalle pregiudiziali, e mostrare luminosamente la spontaneità vigorosa del sentimento religioso. L'opera invece del modernismo è interrotta, e precisamente dall'autorità ecclesiastica. Il neo cattolicismo aveva detto che le vecchie dimostrazioni di Dio, tentate dalla scolastica, erano delle vane tautologie, fondate su una smisurata fiducia nelle forze della ragione astratta. La fede in Dio, secondo il pensiero modernista, doveva uscire invece da una accurata analisi dei valori della vita interiore, e delle facoltà originali dello spirito. Non dal mondo a Dio, ma

dall'*io* a Dio: esso aveva aforisticamente affermato. L'autorità vede attraverso i nuovi ragionamenti lo spettro di Kant, e fa paurosamente uno scongiuro: l'immanentismo è condannato.

Studiando i documenti della rivelazione, i neo cattolici non avevano trovato quelle prove irrefragabili, che i teologi accampavano, sull'origine divina dei dogmi, dei riti, della disciplina; ma anzichè repudiare la tradizione religiosa di questa e di quelli, avevano misurato il loro valore pragmatistico, e ne avevano dichiarato la tuttora proficua vitalità. L'autorita grida al simbolismo, e condanna: come se ogni vita religiosa non fosse intessuta di simboli, e non traesse da questi il suo più sostanziale alimento.

Infine il modernismo aveva segnalato l'evoluzione storica del cristianesimo, dall'informe predicazione messianica di Gesù alle forme raffinate della scolastica e del Concilio di Trento: ma aveva riconosciuto la normalità storica, e quindi la legittimità, di questa evoluzione: l'autorità è scandalizzata dalla parola evoluzione e la condanna. Così tutti quei volenterosi che parlavano in linguaggio moderno la vecchia fede cattolica, sono proscritti, perseguitati, additati, amara ironia, come paraninfi dell'ateismo!

* * *

Infine, dal punto di vista concreto, noi ci domandiamo cosa sarà ora del modernismo. Noi sappiamo che fra i suoi rappresentanti ci sono anime forti, che hanno della vita il profondo senso drammatico, e che, abbracciando la difesa delle nuove idee, han preveduto gli ostacoli, e sono decisi a non lasciarsene intimorire. Finora, ogni atto dell'autorità, dopo il momentaneo rumore, ha lasciato il mondo cattolico nella stessa uniformità grigia, che si stende come un velario funebre su tutte le manifestazioni della sua vita. Non sappiamo se il conflitto fra il vecchio e il nuovo mondo religioso, ancora una volta inasprito, si risolverà in una scissione. Poichè i neo-cattolici hanno fiducia nella loro causa: credono realmente che la tradizione del cristianesimo viva più intensa in loro che nel vecchio formalismo dell'intransigenza clericale, e sperano nel successo delle loro idee e

nell'avvenire del loro programma, crediamo che non lasceranno passare il documento pontificio senza aver fatto sentire la loro voce.

L'articolo non ci sembra che abbia bisogno di commenti.

***

La sera seguente (18 settembre) il *Corriere d'Italia* pubblicava una risposta al *Giornale d'Italia,* che veniva ad essere una apologia dell'Enciclica:

Demmo ieri sera un larghissimo sunto dell'Enciclica sul modernismo e ponemmo ogni nostra cura soltanto nel rendere il più fedelmente che ci fosse stato possibile, il complesso pensiero del S. Padre. A prevenire qualunque inesattezza, inevitabile nella fretta della redazione, dicemmo solo in brevi parole che il senso fondamentale dell'Enciclica suonava come una forte condanna di tutto il modernismo.

Ma evitammo di proposito ogni commento. Si trattava infatti di un documento troppo importante ed anche a voler prescindere dalla nostra sincera coscienza cattolica, non avremmo certo voluto correre il rischio — non evitato da altri giornali — d'affogare il pensiero autentico dell'Enciclica sotto la nostra affrettata prosa e di produrre così sui lettori più impressione con la parola nostra che non con quella del Papa.

Un'Enciclica come quella pubblicata ieri sera non può diventare per nessun giornale — che voglia dirsi veramente sincero e oggettivo — un semplice pretesto per scrivere una articolessa contro gli atteggiamenti attuali della Chiesa.

Diciamo anzi di più.

Se avessimo potuto seguire semplicemente il nostro proposito non saremmo tornati nemmeno oggi sull'argomento. perchè crediamo che la parola del Papa debba giungere inalterata alle orecchie dei fedeli e perchè sappiamo che le polemiche giornalistiche attorno a materie così gravi, così delicate, e così complesse, sono sempre dannose, portando

nella grande massa dei fedeli l'eco di discussioni a cui la grande massa non è preparata.

Ma la coscienza profonda del posto avanzato di battaglia che noi occupiamo, ci impedisce di restare nel voluto riserbo.

Ieri sera stessa sui giornali che più di proposito si occupano di questioni di religione, apparvero i prodromi di una nuova sottile lotta demolitrice, velata di gentilezza, di rimpianti, di sospiri, di imparzialità; non mancò nemmeno il ricordo di santi, fieramente liberi, e il triste rimpianto per le mutate condizioni odierne; non mancò il ricordo delle lotte sostenute dai modernisti a favore del pensiero religioso, la descrizione delle loro conquiste, l'encomio dell'opera loro che in una forma lucida e compassata, fredda apparentemente di entusiasmo, doveva nella mente dello scrittore far risaltare più nettamente il contrasto con la lunga serie di condanne e proteggere — lui e il giornale — anche dal più lontano sospetto di parzialità.

Niente mancò ieri sera, nemmeno l'accenno alle anime forti di molti modernisti, *che hanno della vita il profondo senso drammatico;* nemmeno la tenue, sottile, corretta, incipriata speranza che la voce del Papa non sarà lasciata passare senza che qualche altra voce si levi a discuterla.

Bisogna confessare che come serata di prodromi, niente si poteva organizzare di più completo.

***

E ai prodromi inamidati del giornale serale è seguita, questa mattina, la parola più chiara, più netta, più irruente del giornale bloccardo (*La Vita*). « Il Vaticano non è istituzione che possa rinnovarsi; l'immobilità è la sua legge fatale... con le scomuniche contro il modernismo esso mira contro tutto il mondo moderno... Non c'è più un ponte — anche semplicemente un ponte sospeso — da buttare fra lui e la civiltà di ora ». La manovra è chiara e lampante; essa mira ancora una volta a rigettare contro la Chiesa tutte le ombre medioevali, quelle ombre cioè che soltanto la Chiesa ha saputo e potuto illuminare.

La manovra è tanto evidente che non dà luogo a discussioni.

A togliere qualunque possibile dubbio, basterebbe semplicemente osservare che il giornale *bloccardo*, anzichè arrestarsi a studiare il contenuto del modernismo e il pensiero dell'Enciclica ha preferito andare ad indagare le ragioni recondite ed ha saputo scoprire — incredibile, ma vero! — dell'Enciclica di ieri il movente politico.

« E nell'Enciclica, infatti, si rinnova il tentativo di restaurare la scolastica, la dottrina formale del medio-evo. Là, verso il passato, si rivolge naturalmente la mentalità del Vaticano, che altrove impaurisce di rimaner soffocato. Come San Tommaso nelle scuole, potesse rimettere nel trono Carlo V o, meglio ancora, Carlo Magno! Allora il Papato era politicamente forte, poteva far invadere la penisola e spartirsela a suo piacere.

« Ora questo è l'inesorabile punto della sua azione: riconquistare l'imperio, non sulle anime, ma sui corpi. Il vero è che l'uno e l'altro gli sfuggono per forza della grande rivoluzione che si è compiuta negli ordinamenti e nelle intelligenze. Pertanto è indotto a ritenere che restaurando la scolastica, riuscirebbe pure a restaurare il suo regno. Egli si riattacca ai dogmi non per trovarvi dei canoni ma dei cannoni » (!!!).

***

E appresso ai prodromi — ne siamo sicuri, perchè conosciamo le arti dei nostri avversari — verranno anche le grandi giornate di una nuova grande battaglia contro la Chiesa. Verranno le interviste abilmente presentate, verranno gli articoli di specialisti, verranno i gesti larghi dei tribuni da piazza e la massa dei fedeli si potrà forse sentire turbata nella sua semplice fede.

Passa in questo momento dinnanzi al nostro sguardo la dolorosa visione di poveri fratelli nostri operai che sentiranno forse per la prima volta risuonarsi alle orecchie le misteriose parole di *agnosticismo*, di *immanentismo*, di *simbolismo* e ai quali la condanna di quelle dottrine per parte della Chiesa sarà forse presentata, come condanna di tutta la ci-

viltà, perfino come irrevocabile repressione delle loro aspirazioni di giustizia sociale. Passa in questo momento dinnanzi al nostro sguardo la dolorosa visione di altri fratelli nostri più colti — povere anime tormentate dal dubbio, fiacchi intelletti impossibilitati da soli a scorgere le ultime conseguenze terribili delle irridescenti dottrine — e ai quali una voce satanica sussurrerà, sghignazzando, all'orecchio: « Vedi! la Chiesa ha compiuto l'ultimo distacco con la scienza vera! » Passano dinnanzi al nostro sguardo altri fratelli, sinceramente cattolici, dediti a quegli studi stessi che la Chiesa non ha condannato, ma che, sorpresi dalle grida dei nemici, si sentiranno forse dubbiosi sull'opera loro, forse tentati a sospenderla mentre la Chiesa invece li benedice, li sostiene, li aiuta.

E dinanzi a queste visioni noi sentiamo che il nostro dovere è quello di parlare alto e forte, anche se la verità è dolorosa, anche se stilla di lacrime. Le ultime conseguenze di ciò che ieri sera chiamammo la aberrazione modernista sono semplicemente fatali per la fede e per la ragione. C'è oggi perfino qualche prete — ci piange il cuore a stamparlo — il quale racquieta nel *simbolismo* la propria coscienza — che ha fatto ormai divorzio dalla ragione — perfino nel momento in cui compie l'atto più augusto del suo ministero.

Era forse questo il pensiero amoroso che dominava, quella sera indimenticabile, nella santa intimità del Cenacolo? E dinnanzi a questi fatti — ancora rarissimi ed isolati — chi oserà mai parlare di sviluppo del dogma, di germe che cresce? Ah! no; è invece un vecchio e rigoglioso albero che cade a terra disseccato!

E il vigile pastore ha ritrovato nelle sue fibre una forte parola di condanna.

E gli avversari che non sono mai riusciti a comprendere il profondo mistero che è nella storia della Chiesa, gli avversari rimangono sbalorditi.

« Strano, dicono essi, è questo spettacolo di una istituzione che, mentre il nemico giunge rumorosamente alle porte dichiara guerra ai suoi famigliari e caccia dal suo grembo le migliori reclute ».

> No: non è strano, è luminoso.
>
> Di fronte all'integrità della fede poco importa l'odio degli avversari, poco l'urto dei nemici, poco l'abbandono di qualche figlio, poco una sosta nel moto costante di assimilazione della vera scienza e della sana cultura. La Chiesa non teme di nulla, teme soltanto di abbandonare nella torbida onda dei secoli qualche particella del deposito di verità che le è stato affidato.
>
> E il vigile pastore che ha condannato la aberrazione modernista, a rassicurare le coscienze dei cattolici più colti ha promesso anche l'istituzione di un nuovo centro di studi e di sana cultura.

L'anima ingenua che ha scritto queste parole deve avere una bene scarsa conoscenza di qual sia veramente il deposito di verità che la Chiesa deve conservare. Il Vangelo di Gesù racchiude uno spirito religioso destinato ad attraversare trionfanti i secoli, con la purezza del suo contenuto e la nobiltà dei suoi fini: è uno spirito di speranza che travalica i brevi confini della esistenza individuale per perdersi in un sogno di bontà lontano, a cui tende l'intiera famiglia degli uomini. Tutti vogliamo che questo spirito si conservi immutato, nulla perdendo della sua salutare efficacia. Ma il problema sta appunto quì: non conservano meglio queste spirito i modernisti, pur sacrificando la sterile lettera, e non danneggiano l'effusione di quello spirito, chi con inopportuna tenacia si attiene alla lettera di una sua interpretazione caduca?

* * *

Infine riportiamo i giudizi di alcuni periodici anticlericali.

Il *Resto del Carlino* (18-19 settembre) pubblicò questo commento: (La condanna dei modernisti):

Nessun miscredente da Voltaire in poi era apparso così spietato nell'ironia contro la Chiesa come involontariamente il Papa stesso nella sua Enciclica contro il modernismo. Egli dice con infinita tristezza: — Questi sacerdoti moderni, questi rettori di seminari, questi filosofi, teologi, storici, critici, apologeti, rinnovatori, non si contentano più di ripetere con ossequio le parole tradizionali della fede; ma studiosi, sinceri, tormentati dal dubbio, tormentano la lettera della Scrittura: vogliono scrutare e cogliere e confessare le verità riposte, con orgogliosa lealtà intellettuale, per mettere d'accordo, se è possibile, le vecchie credenze religiose con le nuove esigenze della ragione libera: sono eretici dunque, in apparenza di fedeli: e, quel che più spaventa, sono anche galantuomini, anzi uomini virtuosi: si aggiunge in essi, a maggiormente ingannare le anime, una vita attivissima, un'assidua e veemente ricerca di ogni erudizione, una specchiata austerità di costumi degna di lode. —

Avete udito il mal represso lamento che sfugge sotto la meditata serenità di queste parole di riprovazione e di condanna? Avete colto il segreto inconfessabile pensiero, che sorregge il Papato nella sua senile ostinazione contro le libertà e le verità dei nostri tempi? I modernisti sono pericolosi come studiosi e, per colmo di sventura, sono anche uomini onesti..... Assurgendo dalla definizione degli errori dottrinali ad un ammonimento, che suoni e si propaghi nel mondo e resti come pratica norma di moralità, l'Enciclica riesce ancora alla corrotta suggestione del quieto vivere, alla equivoca lusinga del gesuitismo: « Siate meno curiosi e meno sinceri! Un pò meno di purezza, magari; ma un po' più di ignoranza, che fa tanto bene alla conservazione della fede! »

Povero prete di Riese! Egli firma volentieri questi documenti, che chiunque dei posteri leggerà meravigliato. Egli pensa di lavorare per la difesa del patrimonio di S. Pietro; e non vede le idee da lui scomunicate essere omai disfrenate

per tutto, con l'impeto lieto di una strofe satanica, a pervadere le coscienze, le leggi, le istituzioni: e non s'accorge povero vecchio, che da troppi secoli omai la Chiesa ripete immutata le sue condanne degli antichi e nuovi ribelli, e sempre inutilmente. Non valse a sterpare gli eretici il rigore delle sentenze eseguite coi carboni accesi e con le tanaglie arroventate. Come potrà bastare a deprimere le audacie trionfali della ragione umana, la pubblicazione in un foglio di Roma d'alcune pagine in lingua latina, che pochi conoscono, che pochissimi leggerebbero distesamente?

La grande illusione del Papato procede dall'opinione che le verità e gli errori si propaghino nel mondo per via di ragionamenti e di insegnamenti. La forza delle idee, invece, sta tutta nel potersi diffondere, comunicare e manifestare per vie non conosciute. I germi di tutte le idee sono nella materia dei fatti, la quale si elabora e si trasforma perennemente non per obbedire ai raziocinii di un filosofo, ai precetti di una scuola o di una religione; ma per accompagnare le operose, recondite, infinite necessità della vita. Indefinibili nelle loro origini oscure, le idee crescono celatamente e maturano e acquistano efficacia e potenza di espansione per la collaborazione di quelli stessi che poi, conosciutele, le negano e le combattono. Nei libri di dottrina si vedono le orme di tutti i pensieri elaborati: quindi le discussioni feconde anch'esse e le discordie efficaci e le scomuniche. Ma non dalle pagine stampate escono gli avviamenti e i progressi ineluttabili della vita. Il paziente indagatore delle combinazioni chimiche, che regala all'industria un nuovo trovato; il meccanico che modifica empiricamente la macchina da lavoro; il sapiente che dai chiusi laboratorî sprigiona una nuova scintilla di energia e di verità; il viaggiatore avventuroso che scopre nuove vie di commercio fra gli uomini e si trae dietro le lente migrazioni dei lavoranti e degl'impiegati; l'agitatore che getta ai suoi simili parole rivelatrici di antichi dolori e di nuove speranze; tutti, anche il soldato che col bagliore di una vittoria (vedi il Giappone) dirada le tenebre dell'ignoranza addensate intorno al proprio paese, anche il missionario che

va per convertire i popoli lontani e si converte frattanto a certe insuperabili esigenze dell'ospitalità; tutti, oltre i termini delle proprie convinzioni e dei proprii intendimenti, collaborano ad una vasta opera di trasformazione del mondo, reale insieme e ideale, la quale non può arrestarsi al cenno di divieto di un sacerdote. Ciò che accade convien che sia. Tutti siamo responsabili della storia comune. E ben poco valgono, a temprare il corso degli avvenimenti le ampiezze verbose di un'Enciclica o le rigide asprezze di una condanna.

Sul cadere del secolo decimoterzo il terreno d'Italia era rimescolato dal lavorio di centomila settari ostili all'autorità suprema della Chiesa. Monaci e fanatici a schiere percorrevano le contrade con gli abiti squallidi, con le anime in pena. Nelle case private e nei conventi si annidavano i pericoli dell'eresia. Càtari, poveri, apostolici, predicatori di purezza e di carità vaticinavano l'avvento di una nuova èra cristiana, ripetevano le paurose profezie di Gioachimo. Il Papato percosse fieramente su tutti i sediziosi e ribelli alla disciplina. Unico il frate Dolcino raccolse la sfida e tenendo in armi i monti del Novarese fu il primo ad insorgere apertamente per la religione contro l'onnipotenza della gerarchia e dell'autorità. Fu preso, straziato, dipinto come un mostro di empietà e di mali costumi. Ma pur ieri la memoria di lui era onorata con la inaugurazione di un monumento. E l'Italia sta in Roma contro il Vaticano, e si appresta a commemorare il venti settembre, celebrando il trionfo di tutto ciò che durante sei secoli le Encicliche della Chiesa avevano scomunicato.

Queste lezioni, se non altro, dell'esperienza dovrebbero ammonire il Papato ad essere più cauto nelle sue affermazioni. Invece no. Dopo avere condannato senza remissione tutte le verità irreligiose, tutte le libertà civili, tutta la società insomma laica e liberale, si volge ora a cercare nella Chiesa stessa i suoi nemici, e li ravvisa nei più colti dei suoi fedeli, nei più studiosi e sinceri. Troppo sinceri e troppo studiosi! Anatema! Essi rappresentano la sintesi di tutte le eresie!

A tanto nessuno credeva che il Vaticano sarebbe così presto arrivato. Nessuno supponeva che Pio X volesse mostrarsi così sollecito nel combattere la coltura in favore dell'ignoranza e della rassegnazione. Ma, infine, meglio così. I modernisti non hanno altra colpa se non quella di professare lealmente che dove un dubbio ha turbato la coscienza umana ivi la rassegnazione diventa impossibile. Bisogna cercare, studiare, soffrire perchè un nuovo equilibrio morale ridia la tranquillità della mente e dell'animo. E ciò che essi procurano di fare, criticando la storia della mitologia cristiana e tentando di innovare i modi dell'azione popolare cattolica. Essi temono il progressivo allontanarsi delle intelligenze e delle moltitudini dall'autorità di Roma; e perciò vorrebbero tentare una nuova armonia tra la fede e la scienza, tra il clericalismo e la vita moderna... Si accorgeranno invece che la loro sincerità li trae di fatto fuori della Chiesa, scomunicati e respinti.

Meglio prima che poi.

Il Vaticano li ha condannati come eretici. Essi potranno denunziare la dottrina vaticana come la sintesi di tutte le paure e di tutte le reazioni. Contro le quali il mondo procede egualmente sulle sue vie.

***

E il *Tempo* socialista (18 settembre) inserì questo breve dialogo (Dopo l'Enciclica. In cornice):

— E voi? Che dite voi dell'Enciclica?

— Nulla. Che dobbiamo dire? Siamo così estranei al dibattito!

— Eppure?

— Ebbene noi non possiamo esprimere che un'impressione di dolore... estetico. Ecco tutto. A noi fa pena di immaginare un signore tondo come l'*o* di Giotto, rozzo come un sensale di buoi, digiuno di studi come un analfabeta pigliare su in blocco i risultati di 25 anni di studio, di ricerca, di scienza cattolica di cui è inetto a comprendere

persino il linguaggio, e proclamare tutto ciò eresia, assurdità e concludere con la perentoria proibizione agli studiosi di studiare, di scrivere, di insegnare. Non è questo il vero spaccio della bestia trionfante?

— E questo è tutto?

— Presso a poco. Un dispetto sincero di vedere la goffa ignoranza picchiare dominatrice su la pallida scienza e scuoterla e rovesciarla a terra e calpestarla.

— E non c'è altro?

— Sì; c'è un profondo corruccio morale a vedere codesta scienza *che si lascia fare* e si ripiega nell'ipocrisia della soggezione. Di qui non si sfugge: O i modernisti sono cattolici o non lo sonò più. Se lo sono debbono persuadersi a furia di schiaffi che tutto ciò che la loro ragione ha intravisto come verità è sbagliato, solo perchè così dice il Papa (e questo non è verosimile). Se non lo sono più — se, cioè l'Enciclica non basta a distruggere nei loro cervelli la visione del vero, essi restano nel loro intimo dei pensatori liberi dall'autorità romana mentre al di fuori si picchiano il petto: *Padre peccavi!* vale a dire restano dei convinti impostori.

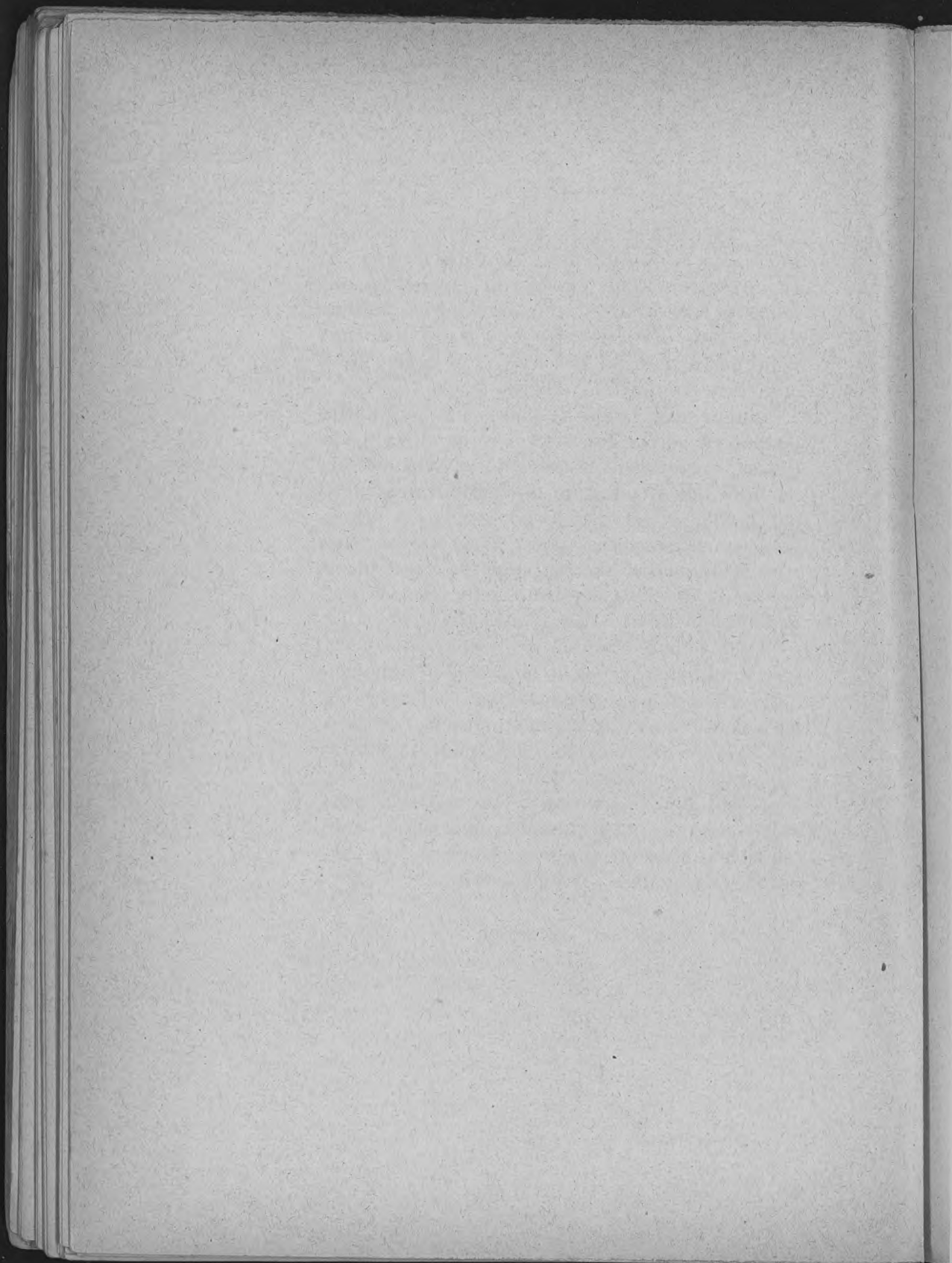
— Infine, politicamente?

— Ah! politicamente noi dovremmo pagare a peso d'oro ogni riga di questa Enciclica. Che rinforzo alle nostre dimostrazioni! La Chiesa che si confessa incompatibile con la scienza, con la ricerca, inetta a vivere senza l'*Indice*, la *Censura* dei vescovi, l'ostracismo dei sapienti dalle cattedre senza la soggezione dello Stato, braccio secolare della sua barbarie! — E i liberali costretti al silenzio! costretti ad approvare col tacere tutta questa risurrezione di medioevo!... Ah! per l'universa « sovversione » *pascendi dominici gregis* è un Enciclica da mettersi in cornice.

L'attacco del *Tempo* al pontefice è di una volgarità intollerabile. Non la scienza si esige dal capo della cristianità, bensì il senso paterno nel suo governo della Chiesa e a Lui si rivolge sempre la fiducia dei fedeli, anche se un momen-

taneo equivoco ne rende meno sicuro il giudizio. In quanto al suo dilemma, noi osserviamo che si può essere cattolici pur facendo come facciamo, le nostre rimostranze sull'intervento inopportuno e inoculato del Pontefice in questo momento, nelle nostre lotte di pensiero e in genere nella crisi delle confessioni religiose.

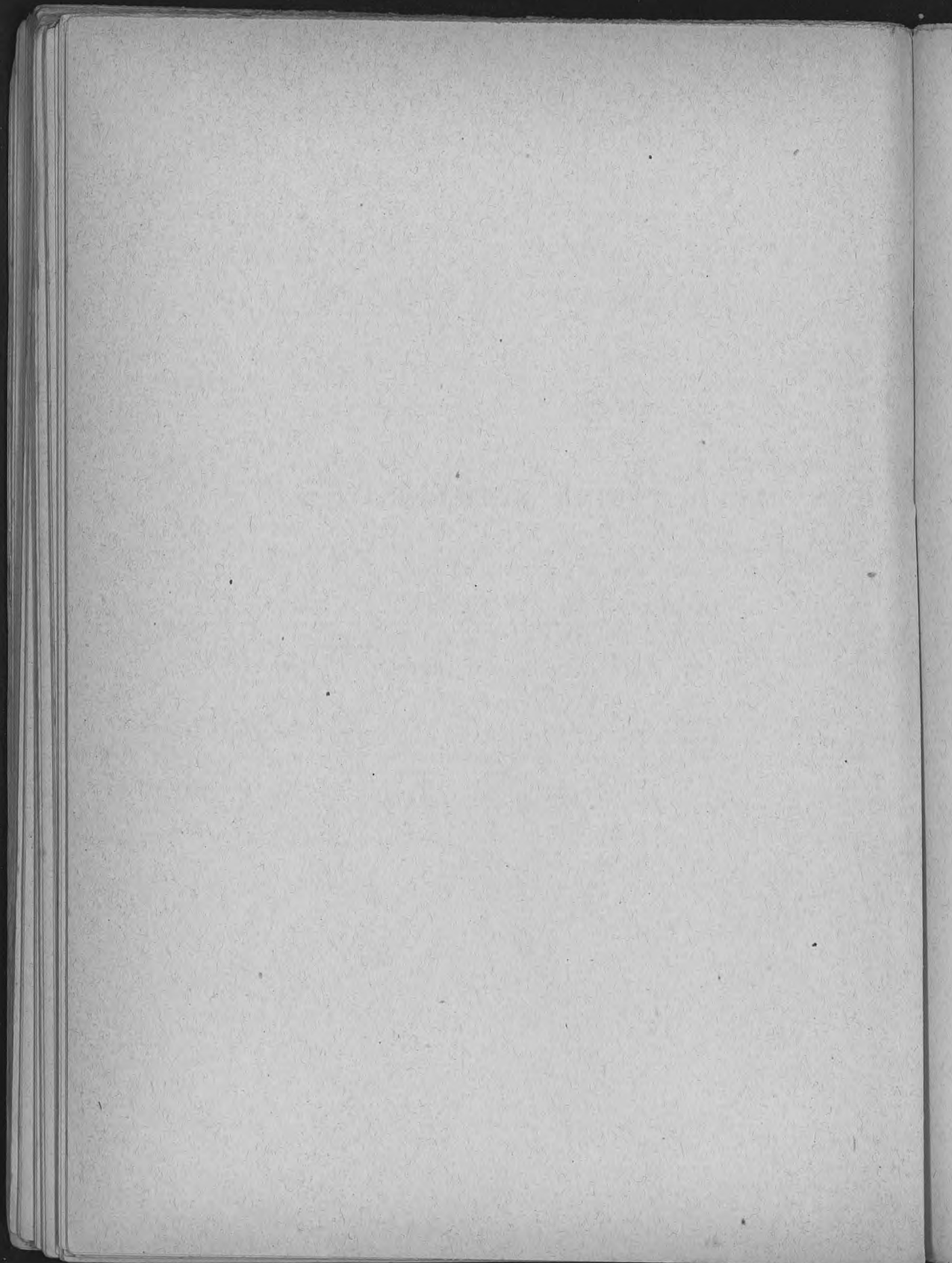
Infine, se il *Tempo* si compiace della nostra condanna, perchè favorisce i suoi attacchi alla Chiesa, mostra di farsi ancora una volta accecare dai suoi odi di parte. Si domandino gli scrittori del *Tempo* se nel socialismo attuale la principale lacuna non sia la mancanza di una coscienza etica e religiosa; se la religiosità cristiana, il senso cioè del vero altruismo, della viva speranza nell'avvento di un migliore avvenire, non sia per se il più potente stimolo del progresso sociale; e se quindi non ci sia in una chiesa rinnovata, nello stesso tempo erede di una tradiztone che ha accumulato e disciplinato mirabili energie, e consapevole dei nuovi bisogni quale appunto i modernisti la concepiscono, quel che al socialismo attualmente manca perchè esso sia capace di più umano, più tranquillo, più sicuro successo: l'aspirazione profonda al bene e la pratica della fratellanza fra gli uomini.

———

LE DOTTRINE MODERNISTE

LETTERA ENCICLICA

DELLA SANTITÀ DI NOSTRO SIGNORE

PAPA PIO X

A TUTTI I VESCOVI DELL'ORBE CATTOLICO

AI VENERABILI FRATELLI

PATRIARCHI PRIMATI ARCIVESCOVI VESCOVI

ED ALTRI ORDINARI

AVENTI PACE E COMUNIONE CON LA SEDE APOSTOLICA

PIO PAPA X

VENERABILI FRATELLI

SALUTE ED APOSTOLICA BENEDIZIONE

Gravezza del male del modernismo e necessità di porvi rimedio.

L'OFFICIO divinamente commessoci di pascere il greggie del Signore fra i primi doveri, imposti da Cristo, ha quello di custodire con ogni vigilanza il deposito della fede trasmessa ai santi, ripudiando le profane novità di parole e le opposizioni di una scienza di falso nome. La quale provvidenza del supremo pastore non vi fu tempo che non fosse necessaria alla Chiesa cattolica: stantechè, per opera del nemico dell'uman genere, mai non mancarono *uomini di perverso parlare* [1], *cianciatori di vanità e seduttori* [2], *erranti e consiglieri agli altri di errore* [3]. Pur nondimeno egli è da confessare che, in questi ultimi tempi, è cresciuto oltremisura il numero dei nemici della croce di Cristo; che, con arti affatto nuove e piene di astuzia, si affaticano di render vana la virtù avvivatrice della Chiesa e scrollare dai fondamenti, se venga lor fatto, lo stesso regno di Gesù Cristo. Per la

---

1) Act. XX, 30.
2) Tit. I, 10.
3) II, Tim. III, 13.

qual cosa non Ci è oggimai più lecito di tacere, se pur non vogliamo aver vista di mancare al dovere Nostro gravissimo, e che Ci sia apposta a trascuratezza di esso la benignità finora usata nella speranza di più sani consigli.

Ed a rompere senza più gl'indugi ci spinge anzitutto il fatto, che i fautori dell'errore già non sono omai da ricercarsi tra i nemici dichiarati; ma, ciò che dà somma pena e timore, si celano nel seno stesso della Chiesa, tanto più perniciosi quanto meno sono in vista. — Alludiamo, o Venerabili Fratelli, a molti del laicato cattolico e, ciò ch'è più deplorevole, a non pochi dello stesso ceto sacerdotale, i quali, sotto finta di amore per la Chiesa, scevri d'ogni solido presidio di filosofico e teologico sapere, tutti anzi penetrati delle velenose dottrine dei nemici della Chiesa, si danno, senza ritegno di sorta, per riformatori della Chiesa medesima; e, fatta audacemente schiera, si gittano su quanto ha di più santo nell'opera di Cristo, non risparmiando la persona stessa del Redentore divino, che, con ardimento sacrilego, rimpiccioliscono fino alla condizione di un puro e semplice uomo

Fanno meraviglie costoro perchè Noi li annoveriamo fra i nemici della Chiesa; ma non potrà stupirsene chiunque, poste da banda le intenzioni di cui Dio solo è giudice, si faccia ad esaminare le loro dottrine e la lor maniera di parlare e di operare. Per verità non si allontana dal vero chi li ritenga per nemici della Chiesa i più dannosi. — Imperocchè, come già abbiam detto, i lor consigli di distruzione non li agitano costoro al di fuor della Chiesa, ma dentro di essa; ond'è che il pericolo si appiatta quasi nelle vene stesse e nelle viscere di lei, con rovina tanto più certa, quanto essi la conoscono più addentro. Di più, non pongono già la scure ai rami od ai germogli; ma alla radice medesima, cioè alla fede ed alle fibbre di lei più profonde. Intaccata poi questa radice della immortalità, continuano a far correre il veleno per tutto l'albero in guisa che niuna parte risparmiano della cattolica verità, niuna che non cerchino di contaminare. Inoltre, nell'adoperare le loro mille arti per nuocere, niuno li supera di accortezza e di astuzia: giacchè la fanno promiscuamente da razionalisti e da cattolici, e ciò con sì

fina simulazione da trarre agevolmente in inganno ogni incauto; e poichè son temerari quanto altri mai, non vi è conseguenza da cui rifuggano e che non ispaccino con animo franco ed imperterrito. Si aggiunga di più, e ciò è acconcissimo a confonder le menti, il menar che essi fanno una vita operosissima, un'assidua e forte applicazione ad ogni fatta di studi, e, il più sovente, la fama di una condotta austera. Finalmente, e questo spegne quasi ogni speranza di guarigione, dalle stesse loro dottrine sono formati al disprezzo di ogni autorità e di ogni freno; e, adagiatisi in una falsa coscienza, si persuadono che sia amore di verità ciò che è infatti superbia ed ostinazione. — Sì, sperammo, a dir vero, di riuscire quando che fosse a richiamar costoro a più savi divisamenti; al' qual fine li trattammo dapprima come figli con soavità, passammo poi ad un far severo, e finalmente, benchè a male in cuore, usammo pure i pubblici castighi. Ma voi sapete, o Venerabili Fratelli, come tutto riuscì indarno: sembrarono abbassar la fronte per un istante, ma la rialzarono subito con maggiore alterigia. E potremmo forse tuttora dissimulare se non si trattasse che sol di loro: ma trattasi invece della sicurezza del nome cattolico. Fa dunque mestieri di uscir da un silenzio, che omai sarebbe colpa, per far conoscere alla Chiesa tutta chi sieno infatti costoro che così mal si camuffano

E poichè è artificio astutissimo dei modernisti (chè con siffatto nome son chiamati costoro a ragione comunemente) presentare le lor dottrine non già coordinate e raccolte quasi in un tutto, ma sparse invece e disgiunte l'una dall'altra, allo scopo di passare essi per dubbiosi e come incerti, mentre di fatto sono fermi e determinati; gioverà innanzi tutto raccogliere qui le dottrine stesse in un sol quadro, per passar poi a ricercar le fonti di tanto traviamento ed a prescrivere le misure per impedirne i danni.

Esposizione del sistema del modernismo.

§ I. — La filosofia religiosa modernista.

E affin di procedere con ordine in una materia di troppo astrusa, è da notare anzi tratto che ogni modernista sostiene e quasi compendia in sè molteplici personaggi; quelli cioè di filosofo, di credente, di teologo, di storico, di critico, di apologista, di riformatore: e queste parti sono tutte ben da distinguersi una ad una, chi voglia conoscere a dovere il loro sistema e penetrare i principî e le conseguenze delle loro dottrine.

a) — *L'agnosticismo.*

Prendendo adunque le mosse dal filosofo, tutto il fondamento della filosofia religiosa è riposto dai modernisti nella dottrina, che chiamano dell'*agnosticismo.* Secondo questa, la ragione umana è ristretta interamente entro il campo dei fenomeni, che è quanto dire di quel che apparisce e nel modo in che apparisce: non diritto, non facoltà naturale le concedono di passare più oltre. Per lo che non è dato a lei di inalzarsi a Dio, nè di conoscerne l'esistenza, sia pure per intromessa delle cose visibili. E da ciò si deduce che Dio, riguardo alla scienza, non può affatto esserne oggetto diretto; riguardo alla storia, non dee mai riputarsi come soggetto istorico. — Poste cotali premesse, ognuno scorge di leggieri quali sieno le sorti della *teologia naturale,* dei *motivi di credibilità,* dell'*esterna rivelazione.* Tutto questo i modernisti tolgon via di mezzo, e ne fanno assegno all'*intellettualismo,* ridicolo sistema, come essi affermano, e tramontato già da gran tempo. Nè in ciò ispira loro alcun ritegno il sapere che sì enormi errori furono già formalmente condannati dalla Chiesa. Giacchè infatti il Concilio Vaticano così ebbe definito: *Se qualcuno dirà, che Dio uno e vero, Creatore e Signor nostro, per mezzo delle cose create, non possa conoscersi con certezza col lume naturale dell'umana ragione,*

sia anatema [1]; e similmente: *Se alcuno dirà non essere possibile, o non convenire che, mediante divina rivelazione, sia l'uomo ammaestrato di Dio e del culto che gli si deve, sia anatema* [2]: e finalmente: *Se alcuno dirà che la rivelazione divina non possa esser fatta credibile da esterni segni, e che perciò gli uomini non debbano esser mossi alla fede se non da sola interna esperienza o privata ispirazione, sia anatema* [3]. — Di qual guisa poi i modernisti dall'*agnosticismo*, che è puro stato d'ignoranza, passino all'*ateismo* scientifico e storico, che invece è stato di positiva negazione; e con qual diritto perciò di logica, dal non sapere se Iddio sia intervenuto o no nella storia dell'uman genere si trascorra a spiegar tutto nella storia medesima, ponendo Dio interamente da parte come se in realtà non fosse intervenuto; lo assegni chi può. Ma tanto è; per costoro è fisso e determinato che la scienza e la storia debba essere atea; entro l'ambito di esse non vi è luogo se non pei *fenomeni*, sbanditone in tutto Iddio e quanto sa di divino. — Dalla quale dottrina assurdissima vedrem bentosto che cosa siasi costretti di ammettere intorno alla persona augusta di Gesù Cristo, intorno ai misteri della sua vita e della sua morte, intorno alla sua risurrezione ed ascensione al cielo.

b) — *L'immanenza vitale.*

Vero è che l'*agnosticismo* non costituisce nella dottrina dei modernisti se non la parte negativa: la positiva sta tutta nell'*immanenza vitale.* Dall'una all'altra ecco con qual discorso procedono. — La Religione, sia essa naturale o sopra natura, alla guisa di ogni altro fatto qualsiasi, uopo è che ammetta una spiegazione. Or, tolta di mezzo la naturale teologia, chiuso il cammino alla rivelazione per il rifiuto dei motivi di credibilità, negata anzi qualsivoglia esterna rivelazione, chiaro è che siffatta spiegazione indarno si cerca

1) *De Revel.*, can. I.
2) Ibid. can. II.
3) *De Fide*, can. III.

fuori dell'uomo. Resta dunque che si cerchi nell'uomo stesso; e poichè la religione non è altro infatti che una forma della vita, la spiegazione di essa dovrà ritrovarsi appunto nella vita dell'uomo. Di qui il principio dell'*immanenza religiosa*. Di più, la prima mossa, per così dire, di ogni fenomeno vitale, quale si è detta essere altresì la religione, è sempre da ascrivere ad un qualche *bisogno;* i primordî poi, parlando più specialmente della vita, sono da assegnare ad un movimento del cuore, o vogliam dire ad un *sentimento*. Per queste ragioni, essendo Dio l'oggetto della religione, dobbiam conchiudere che la fede, inizio e fondamento di ogni religione, deve riporsi in un sentimento che nasca dal bisogno della divinità. Il quale bisogno, non sentendosi dall'uomo se non in determinate ed acconce circostanze, non può di per sè appartenere al campo della coscienza: ma giace da principio al disotto della coscienza medesima, o, come dicono con vocabolo tolto ad imprestito dalla moderna filosofia, nella *subcoscienza*, ove la sua radice rimane occulta ed incomprensibile. — Che se si chieda, in qual modo da questo bisogno della divinità, che l'uomo provi in se stesso, si faccia poi trapasso alla religione; i modernisti rispondono così. La scienza e la storia, essi dicono, sono chiuse come fra due termini: l'uno esterno, ed è il mondo visibile; l'altro interno, ed è la coscienza. Toccato che abbiano o l'uno o l'altro di questi termini, non hanno come passare più oltre: al di là, si trovano esse a faccia dell'*inconoscibile*. Dinanzi a questo *inconoscibile*, o sia esso fuori dell'uomo oltre ogni cosa visibile, o si celi entro l'uomo nelle latebre della *subcoscienza*, il bisogno del divino, senza verun atto previo della mente, secondo che vuole il *fideismo*, fa scattare nell'animo già inchinato a religione un certo particolar *sentimento;* il quale, sia come oggetto, sia come causa interna, ha implicata in sè la realtà del divino e congiunge in certa guisa l'uomo con Dio. A questo sentimento appunto si dà dai modernisti nome di fede, e lo ritengono quale inizio della religione.

c) — *La rivelazione.*

Ma non è qui tutto il filosofare, o, a meglio dire, il delirare di costoro. Imperocchè in siffatto sentimento essi non riscontrano solamente la fede: ma colla fede e nella fede stessa, quale da loro è intesa, sostengono che vi si trovi altresì la *rivelazione*. E che infatti può pretendersi di vantaggio per una rivelazione? O non è forse rivelazione, o almeno principio di rivelazione, quel *sentimento* religioso che si manifesta di tratto nella coscienza? non è rivelazione l'apparire, benchè in confuso, che Dio fa agli animi in quello stesso sentimento religioso? Aggiungono anzi di più che, essendo Iddio in pari tempo e l'oggetto e la causa della fede, la detta rivelazione è al tempo stesso di Dio e da Dio; ha cioè insieme Iddio e come rivelante e come rivelato. Di qui, Venerabili Fratelli, quell'assurdissimo effato dei modernisti, che ogni religione, secondo il vario aspetto sotto cui si riguardi, debba dirsi egualmente naturale e soprannaturale, Di qui lo scambiar che fanno, come di pari significato, coscienza e rivelazione. Di qui la legge, per cui la *coscienza religiosa* si dà come regola universale, da porsi in tutto a paro della rivelazione, ed alla quale tutti hanno obbligo di sottostare, non esclusa la stessa autorità suprema della Chiesa, sia che ella insegni, sia che legiferi in materia di culto o di disciplina.

Se non che in tutto questo procedimento, dal quale, a detta dei modernisti, saltan fuori la fede e la rivelazione, egli è mestieri tener d'occhio un punto, che è di capitale importanza per le conseguenze storico-critiche, che essi ne derivano. — Quell'*Inconoscibile*, di cui parlano, non si presenta già alla fede come nudo in sè ed isolato; ma sì bene congiunto strettamente a un qualche fenomeno, che quantunque appartenga al campo della scienza o della storia, pure in certa guisa ne trapassa i confini. Tal fenomeno potrà essere un fatto qualsiasi della natura, che in sè racchiude alcun che di misterioso: potrà essere altresì un uomo, il cui carattere, i cui gesti, le cui parole mal si compongono colle leggi ordinarie della storia. Or bene la fede, attirata dall'*Inconoscibile* racchiuso nel fenomeno, s'impa-

dronisce di tutto intero il fenomeno stesso e lo penetra in certo qual modo della sua vita. Da ciò due cose conseguitano. La prima, una tal quale *trasfigurazione* del fenomeno, per una diremmo quasi elevazione sulle condizioni sue proprie, che lo renda acconcio, come materia, alla forma del divino che la fede v'introdurrà. La seconda, un certo *sfiguramento*, nato da ciò che, avendo la fede tolto il fenomeno ai suoi aggiunti di tempo e di luogo, facilmente gli attribuisce quello che nella realtà delle cose non ha di fatto; il che soprattutto avviene quando si tratti di fenomeni di antica data, e tanto più quanto più sono remoti. Da questi due capi i modernisti traggono per loro due canoni: i quali, uniti a un terzo già dedotto dall'agnosticismo, formano quasi la base della critica storica. Illustriamo il fatto con un esempio, preso dalla persona di Gesù Cristo. Nella persona di Cristo, dicono, la scienza e la storia non trovan nulla al di là dell'uomo. Dunque, in vigore del primo canone dato dall'agnosticismo, dalla storia di essa deve cancellarsi tutto quanto sa di divino. Più oltre, in conformità del secondo canone, la persona storica di Cristo è stata *trasfigurata* dalla fede: dunque fa d'uopo spogliarla di tutto ciò che la inalza sopra le condizioni storiche. Per ultimo, la stessa è stata *sfigurata* dalla fede, secondo insegna il terzo canone: dunque son da rimuoversi da lei i discorsi, i fatti, tutto quello insomma che non risponde al suo carattere, alla sua condizione ed educazione, al luogo ed al tempo in cui visse. — Strano per fermo parrà a noi questo modo di ragionare; ma qui sta la critica dei modernisti.

d) — *Origine della religione.*

Adunque il *sentimento religioso*, che per *vitale immanenza* si sprigiona dai nascondigli della *subcoscienza*, è il germe di tutta la religione, ed è insieme la ragione di quanto fu o sarà per essere in qualsivoglia religione. Rude dapprima e quasi informe, a poco a poco, sotto l'influsso del misterioso principio che gli diede origine, esso è venuto perfezionandosi, a seconda dei progressi della vita umana,

di cui, come si disse, è una forma. Ecco pertanto la nascita di qualsiasi religione, sia pure soprannaturale: esse altro non sono che semplici esplicazioni dell'anzidetto sentimento. Nè credasi già che diversa sia la sorte della religione cattolica; anzi in tutto pari alle altre; imperocchè non altrimenti essa è nata, che per processo di *vitale immanenza* nella coscienza di Cristo, uomo di elettissima natura, quale mai altro simile si vide, nè mai si troverà. — Nell'udir tali cose, Noi trasecoliamo di fronte ad affermazioni cotanto audaci e sacrileghe! Eppure, Venerabili Fratelli, non sono esse un parlar temerario solamente d'increduli. Sono uomini cattolici, sono anzi sacerdoti non pochi che così la discorrono pubblicamente; e con siffatti deliri si dànno vanto di riformare la Chiesa! Qui, non trattasi più del vecchio errore, che alla natura umana concedeva quasi un diritto all'ordine soprannaturale. Si va assai più lungi; sino cioè ad affermare che la religione nostra santissima, nell'uomo Cristo del pari che in noi, è frutto interamente spontaneo della natura. Del quale asserto non sappiamo qual sia mezzo più acconcio per sopprimere ogni ordine soprannaturale. Perciò con somma ragione il Concilio Vaticano pronunziò: *Se alcuno dirà, non poter l'uomo essere elevato da Dio ad una conoscenza e perfezione che superi la natura, ma potere e dovere di per se stesso, con un perpetuo progresso, giungere finalmente al possesso di ogni vero e di ogni bene, sia anatema* 1).

e) — Azione dell'intelletto nella fede.

Fin qui però, o Venerabili Fratelli, non abbiam visto farsi punto luogo all'azione dell'intelletto. Eppure, secondo le dottrine dei modernisti, ha essa ancora la sua parte nell'atto di fede. E giova osservare in che modo. — In quel *sentimento*, dicono, di cui sovente si è parlato, appunto perche egli è *sentimento* e non cognizione, Dio si presenta bensì all'uomo, ma in maniera così confusa che nulla o a malapena si di-

1) *De Revel.* can. III.

stingue dal soggetto credente. Fa dunque d'uopo che sopra quel sentimento si gitti un qualche raggio di luce, sì che Dio ne venga fuori per intero e pongasi in contrapposto col soggetto. Ora, è questo il compito dell'intelletto; di cui è proprio il pensare ed analizzare, e per mezzo del quale l'uomo prima traduce in rappresentazioni mentali i fenomeni di vita che sorgono in lui, e poi li significa con verbali espressioni. Di qui il detto volgare dei modernisti, che l'uomo religioso deve *pensare* la sua fede. — L'intelletto adunque, sopravvenendo al sentimento, su di esso si ripiega e vi fa intorno un lavorio somigliante a quello di un pittore, che illumina e ravviva il disegno di un quadro svanito per la vecchiaia. Il paragone è di un dei maestri del modernismo. Doppio poi è l'operar della mente in siffatto negozio: dapprima, con un atto nativo e spontaneo, esprimendo la sua nozione con una proposizione semplice e volgare; indi, con riflessione e più intima penetrazione, o, come dicono, *lavorando il suo pensiero*, e rende ciò che ha pensato con proposizioni *secondarie*, derivate bensì dalla prima, ma più affinate e distinte. Le quali proposizioni, ove poi ottengano la sanzione del magistero supremo della Chiesa, costituiranno appunto il *dogma*.

f) — Il dogma nella filosofia modernista.

Con ciò, nella dottrina dei modernisti, ci troviamo giunti ad uno dei capi di maggior rilievo, all'origine cioè e alla natura stessa del dogma. Imperocchè l'origine del dogma la ripongon essi in quelle *primitive* formole semplici; le quali, sotto un certo aspetto, devono ritenersi come essenziali alla fede, giacchè la rivelazione, perchè sia veramente tale, richiede la chiara apparizione di Dio nella coscienza. Il dogma stesso poi, secondo che paion dire, è costituito propriamente dalle formole *secondarie*. — A conoscere però bene la natura del dogma, è uopo ricercare anzi tutto qual relazione passi fra le *formole religiose* ed il *sentimento religioso*. Nel che non troverà punto difficoltà, chi tenga fermo, che il fine di cotali *formole* altro non è, se non di dar modo al cre-

dente di rendersi ragione della propria fede. Per la qual cosa stanno esse formole come di mezzo fra il credente e la fede di lui: per rapporto alla fede, sono espressioni inadequate del suo oggetto e sono dai modernisti chiamate *simboli;* per rapporto al credente, si riducono a meri *istrumenti.* — Non è lecito pertanto in niun modo il sostenere che esse esprimano una verità assoluta: essendochè, come *simboli*, sono semplici immagini di verità, e perciò da doversi adattare al sentimento religioso in ordine all'uomo: come *istrumenti*, sono veicoli di verità, e perciò da acconciarsi a lor volta all'uomo in ordine al sentimento religioso. E poichè questo sentimento, siccome quello che ha per obbietto *l'assoluto*, porge infiniti aspetti, dei quali oggi l'uno domani l'altro può apparire; e similmente colui che crede può passare per altre ed altre condizioni: ne segue, che le *formole* altresi, che noi chiamiamo *dogmi*, devono sottostare ad uguali vicende ed essere perciò variabili. Così si ha aperto il varco alla intima *evoluzione* dei dogmi. — Infinito cumulo di sofismi che abbatte e distrugge ogni religione!

g) — *Evoluzione del dogma.*

E questa, non pur possibile ma necessaria, evoluzione e mutazione dei dogmi, non solo i modernisti l'affermano arditamente, ma è conseguenza legittima delle loro sentenze. — Infatti fra i capisaldi della loro dottrina vi è ancor questo, tratto dal principio dell'*immanenza vitale:* che le *formole* cioè *religiose*, perchè tali sieno in verità e non mere speculazioni dell'intelletto, è mestieri che sieno vitali e che vivano della stessa vita del *sentimento religioso.* Il che non è da intendersi, quasichè tali formole, specie se puramente immaginative, sieno state costruite a bella posta pel sentimento religioso; giacchè poco monta della loro origine, come altresi del loro numero e della loro qualità: ma così, che le stesse, fatte se occorre all'uopo delle modificazioni, vengano *vitalmente* assimilate dal sentimento religioso. E per dirla in altri termini, fa di mestieri che la *formola primitiva* sia accettata e sancita dal cuore, e che il susseguente

lavorio per la formazione delle *formole secondarie* sia fatto sotto la direzione del cuore. Di qui procede che siffatte formole, perchè sieno vitali, devon essere e mantenersi adatte tanto alla fede quanto al credente. Laonde, se per una ragione qualsiasi cotale adattamento venga meno, perdono elle il primitivo significato e vogliono essere cambiate. — Or tale essendo il valore e la sorte mutevole delle formole dogmatiche, non reca stupore che i modernisti le abbiano tanto in dilegio; mentre al contrario non fanno che ricordare ed esaltare il sentimento religioso e la vita religiosa. Perciò pure criticano con somma audacia la Chiesa, accusandola di camminar fuori di strada, nè saper distinguere fra il senso materiale delle formole e il loro significato religioso e morale, e attaccandosi con ostinazione, ma vanamente, a formole vuote di senso, lasciar che la religione precipiti a rovina. — Oh! veramente *ciechi e conduttori di ciechi*, che, gonfi del superbo nome di scienza, vaneggiano fino al segno di pervertire l'eterno concetto di verità e il genuino sentimento religioso: *spacciando un nuovo sistema, col quale, tratti da una sfrontata e sfrenata smania di novità, non cercano la verità ove certamente si trova; e disprezzate le sante ed apostoliche tradizioni, si attaccano a dottrine vuote, futili, incerte, riprovate dalla Chiesa, e con esse, uomini stoltissimi, si credono di puntellare e sostenere la stessa verità* [1]).

§ II. — **Il modernista credente.**

a) — Differenza fra il filosofo ed il credente. L'esperienza individuale. (= sentimento religioso (misticismo))

E fin qua, o Venerabili Fratelli, del modernista considerato come filosofo. — Or, se facendoci oltre a considerarlo nella sua qualità di credente, vogliam conoscere in che modo, nel modernismo, il credente si differenzi dal filosofo

1) Gregor. XVI Lett. Enc. « *Singulari Nos* » 25 giugno 1834.

conviene osservare che, quantunque il filosofo riconosca per oggetto della fede la *realtà divina*, pure questa realtà non altrove l'incontra che nell'animo del credente, come oggetto di sentimento e di affermazione: che esista poi essa o no in se medesima fuori di quel sentimento e di quella affermazione, a lui punto non cale. Per contrario il credente ha come certo ed indubitato che la realtà divina esiste di fatto in se stessa, nè punto dipende da chi crede. Che se poi cerchiamo, qual fondamento abbia cotale asserzione del credente, i modernisti rispondono: l'*esperienza individuale.* — Ma nel dir ciò, se costoro si dilungano dai razionalisti, cadono nell'opinione dei protestanti e dei pseudo-mistici. Così infatti essi discorrono. Nel sentimento religioso si deve riconoscere quasi una certa intuizione del cuore; la quale mette l'uomo in contatto immediato colla realtà stessa di Dio, e tale gl'infonde una persuasione dell'esistenza di Lui e della sua azione sì dentro sì fuori dell'uomo, da sorpassare di gran lunga ogni convincimento scientifico. Asseriscono pertanto una vera esperienza, e tale da vincere qualsivoglia esperienza razionale: la quale se da taluno, come dai razionalisti, è negata, ciò dicono intervenire perchè non vogliono porsi costoro nelle morali condizioni, che son richieste per ottenerla. Or questa *esperienza*, poi che l'abbia alcuno conseguita, è quella che lo costituisce propriamente e veramente credente. — Quanto siamo qui lontani dagli insegnamenti cattolici! Simili vaneggiamenti li abbiamo già uditi condannare dal Concilio Vaticano. — Vedremo più oltre come, con siffatte teorie, congiunte agli altri errori già mentovati, si spalanchi la via all'ateismo. Qui giova subito notare che, posta questa dottrina dell'*esperienza* unitamente all'altra del *simbolismo*, ogni religione, sia pur quella degl'idolatri, deve ritenersi siccome vera. Perchè infatti non sarà possibile che tali esperienze s'incontrino in ogni religione? e che si siano difatto incontrate non pochi lo pretendono. E con qual diritto i modernisti negheranno la verità ad una esperienza affermata da un islamita? con qual diritto rivendicheranno esperienze vere pei soli cattolici? Ed infatti i modernisti non negano, concedono anzi, altri

velatamente, altri apertissimamente, che tutte le religioni son vere. E che non possano sentire altrimenti, è cosa manifesta. Imperocchè per qual capo, secondo i loro placiti, potrebbe mai ad una religione, qual che si voglia, attribuirsi la falsità? Senza dubbio per uno di questi due: o per la falsità del *sentimento* religioso, o per la falsità della formola pronunziata dalla mente. Ora il sentimento religioso, benchè possa essere più o meno perfetto, è sempre uno: la formula poi intellettuale, perchè sia vera, basta che risponda al sentimento religioso ed al credente, che che ne sia della forza d'ingegno in costui Tutto al più, nel conflitto fra diverse religioni, i modernisti potranno sostenere che la cattolica ha più di verità, perchè più vivente, e merita con più ragione il titolo di cristiana, perchè risponde più pienamente alle origini del cristianesimo. — Che dalle premesse date scaturiscano siffatte conseguenze, non può per fermo sembrare assurdo. Assurdissimo è invece che cattolici e sacerdoti, i quali, come preferiamo credere, aborrono da tali enormità, si portino in fatto quasi le ammettessero. Giacchè tali sono le lodi che tributano ai maestri di siffatti errori, tali gli onori che rendono loro pubblicamente, da dar agevolmente a supporre che essi non onorano già le persone, forse non prive di un qualche merito, ma piuttosto gli errori, che quelle professano apertamente e cercano a tutt'uomo di propagare.

b) — Esperienza e tradizione.

Ma, oltre al detto, questa dottrina dell'*esperienza* è per un altro verso contrarissima alla cattolica verità. — Imperocchè viene essa estesa ed applicata alla *tradizione*, quale fin ora fu intesa dalla Chiesa e la distrugge. Ed infatti dai modernisti è la tradizione così concepita, che sia una comunicazione della *esperienza originale* fatta agli altri, mercè la predicazione, per mezzo della formola intellettuale. A questa formula perciò, oltre al valore rappresentativo, attribuiscono una tal quale efficacia di suggestione, che si esplica tanto in colui che crede, per risvegliare il sentimento reli-

gioso a caso intorpidito o rinnovar l'esperienza già avuta una volta, quanto in coloro che ancora non credono, per suscitare in essi la prima volta il sentimento religioso e produrvi l'esperienza. Di questa guisa l'esperienza religiosa si viene a propagare fra i popoli ; nè solo nei presenti per via della predicazione, ma anche fra i venturi sì per mezzo dei libri e sì per la trasmissione orale degli uni agli altri. Avviene poi che una simile comunicazione dell'esperienza si abbarbichi talora e viva, talora isterilisca subito e muoia. Il vivere è pei modernisti pruova di verità : giacchè verità e vita sono per essi una medesima cosa. Dal che è dato inferir di nuovo, che tutte le religioni, quante mai ne esistono, sono egualmente vere, poichè se nol fossero non vivrebbero. — E tutto questo si spaccia per dare un concetto più elevato e più ampio della religione!

c) — *Relazione fra la scienza e la fede. — Conseguenze.*

Condotte fin qui le cose, o Venerabili Fratelli, abbiamo abbastanza in mano per conoscere qual ordine stabiliscano i modernisti fra la fede e la scienza ; col qual nome di scienza intendono essi ancor la storia. — E in primo luogo si dee tenere, che l'oggetto dell'uno è affatto estraneo all'oggetto dell'altra e da questo separato. Imperocchè la fede si occupa unicamente di cosa, che la scienza professa essere a sè *inconoscibile*. Quindi diverso il campo ad entrambe assegnato: la scienza è tutta nella realtà dei fenomeni, ove non entra affatto la fede ; la fede al contrario si occupa della realtà divina, che alla scienza è del tutto sconosciuta. Dal che si viene a conchiudere che tra la fede e la scienza non vi può essere mai dissidio : giacchè, se ciascuna tiene il suo campo, non potranno mai incontrarsi, nè perciò contradirsi. — Che se a ciò si opponga, nel mondo visibile esservi cose che pure appartengono alla fede, come la vita umana di Cristo : i modernisti rispondono, negando. Perchè, quantunque tali cose sieno nel novero dei fenomeni ; pure in quanto sono *vissute* dalla fede e, nel modo già indicato sono state da esse *trasfigurate* e *sfigurate*, furono tolte dal

mondo sensibile e trasferite ad essere materia del divino. Quindi qualora più oltre si ricercasse se Cristo abbia fatto veri miracoli e vere profezie, se veramente sia risorto ed asceso al cielo; la scienza agnostica lo negherà, la fede lo affermerà: nè perciò vi sarà lotta fra le due. Imperocchè lo negherà il filosofo qual filosofo, parlando a filosofi e considerando unicamente Cristo nella sua *realtà storica*; l'affermerà il credente come credente, parlando a credenti e considerando la vita di Cristo quale è *vissuta* dalla fede e nella fede.

S'ingannerebbe però a partito chi, date queste teorie, si credesse autorizzato a credere, essere la fede e la scienza indipendenti l'una dall'altra. Si, della scienza ciò è fuor di dubbio; ma è ben altro della fede; la quale non per uno ma per tre capi, deve andar soggetta alla scienza. Imperocchè è da riflettersi in primo luogo che in ogni fatto religioso, toltane la *realtà divina* e l'*esperienza* che di essa ha chi crede, tutto il rimanente, ed in specialità le *formole religiose*, non escono dal campo dei fenomeni: e cadono quindi sotto il dominio della scienza. Esca pure il credente dal mondo, se gli vien fatto; finchè però resterà nel mondo non potrà mai sottrarsi, lo voglia o no, alle leggi, alla osservazione, ai giudizi della scienza e della storia. — Di più benchè sia detto che Dio è oggetto della sola fede, ciò nondimeno deve solo intendersi della *realtà* divina, non già della *idea* di Dio. L'idea di Dio è pur essa sottoposta alla scienza: la quale, mentre spazia nell'ordine logico, si solleva fino all'assoluto ed all'ideale. È dunque diritto della filosofia o della scienza sindacare l'idea di Dio, dirigerla nella sua evoluzione, correggerla qualora vi si immischi qualche elemento estraneo: quindi il ripetere che fanno i modernisti che l'evoluzione religiosa deve essere coordinata colla evoluzione morale ed intellettuale; ossia, come insegna un dei loro maestri, deve essere subordinata. Per ultimo è pur da osservare che l'uomo non soffre in sè dualismo: per la qual cosa il credente prova in se stesso un intimo bisogno di armonizzare siffattamente la fede colla scienza, che non si opponga al concetto generale che scien-

tificamente si ha dell'universo. — Così dunque si evince essere la scienza affatto libera dalla fede; la fede invece, tuttochè si decanti estranea alla scienza, essere a questa sottoposta. — Le quali cose tutte, Venerabili Fratelli, sono diametralmente contrarie a ciò che insegnava il Nostro antecessore Pio IX: *Essere dovere della filosofia, in materia di religione, non dominare ma servire, non prescrivere ciò che si debba credere, ma abbracciarlo con ragionevole ossequio, nè scrutar l'altezza dei misteri di Dio, ma piamente e umilmente venerarla* [1]). I modernisti invertono del tutto le parti. Ond'è che ad essi può applicarsi ciò che l'altro Nostro predecessore Gregorio IX scriveva di taluni teologi del suo tempo: *Alcuni fra voi, gonfi come otri dallo spirito di vanità, si sforzano con novità profana di valicare i termini segnati dai Padri; piegando alla dottrina filosofica dei razionali l'intelligenza delle pagine celesti, non per profitto degli uditori ma per far pompa di scienza.... questi sedotti da dottrine diverse e peregrine, tramutano in coda il capo e costringono la regina a servire all'ancella.* [2])

Il che si parrà più manifesto dalla condotta stessa dei modernisti, interamente conforme a quel che insegnano. Negli scritti e nei discorsi sembrano essi non rade volte sostenere ora una dottrina ora un'altra: talchè si è facilmente indotti a giudicarli vaghi ed incerti. Ma tutto ciò è fatto avvisatamente; per l'opinione cioè che sostengono della mutua separazione della fede e della scienza. Quindi avviene che nei loro libri si incontrano cose che ben direbbe un cattolico; ma, al voltar della pagina, si trovano altre che si stimerebbero dettate da un razionalista. Di qui, scrivendo storia, non fanno pur menzione della divinità di Cristo; predicando invece nelle chiese, l'affermano con risolutezza. Di qui parimente, nella storia non fanno nessun conto nè di Padri nè di Concili; ma, se catechizzano il popolo, li citano con rispetto. Di qui, distinguono l'esegesi teologica e pastorale dall'esegesi scientifica e storica. Similmente, dal principio che la scienza non ha dipendenza alcuna dalla fede,

1) Brev. al Vesc. di Wratislav. 15 giugno 1857.
2) Lett. ai Maestri di teologia di Parigi 7 luglio 1223.

quando trattano di filosofia, di storia, di critica, non avendo orrore di premere le orme di Lutero [1], fanno pompa di un certo disprezzo delle dottrine cattoliche, dei santi Padri, dei sinodi ecumenici, del magistero ecclesiastico; e se vengono di ciò ripresi, gridano alla manomissione della libertà. Da ultimo, posto l'aforisma che la fede dee soggettarsi alla scienza, criticano di continuo ed all'aperto la Chiesa, perchè con somma ostinatezza rifiuta di sottoporre ed accomodare i suoi dogmi alle opinioni della filosofia: ed essi, da parte loro, messa fra i ciarpami la vecchia teologia, si adoprano di porne in voga una nuova, tutta ligia ai deliramenti dei filosofi.

§ III. — Teologia del modernismo.

a) — Conciliazione della fede con la scienza. — Immanenza teologica: simbolismo teologico.

Col che, Venerabili Fratelli, ci si dà finalmente il passo per osservare i modernisti sull'arena teologica. Difficile compito: ma con poco potremo trarci d'impaccio. — Il fine da ottenere è la conciliazione della fede colla scienza, restando però sempre incolume il primato della scienza sulla fede. In questo affare il teologo modernista si giova degli stessissimi principi dell'*immanenza* e del *simbolismo*. Ed ecco con quanta speditezza compie egli il suo lavoro. — Ha detto il filosofo: *Il principio della fede è immanente*; il credente ha soggiunto: *Questo principio è Dio*; il teologo dunque conchiude: *Dio è immanente dell'uomo.* Di qui l'asserto dell'*immanenza teologica.* Parimente: il filosofo ha ritenuto come certo che le *rappresentazioni dell'oggetto della fede*

1) Prop. 29 condann. da Leone X, Boll. « *Exurge Domine* » 16 maggio 1520. *Ci si è aperta la strada per isnervare l'autorità dei Concili e contradire liberamente alle loro deliberazioni, e giudicare i lor decreti e confessare arditamente tutto ciò che ci sembra vero, sia approvato o condannato da qualunque Concilio.*

sono semplicemente simboliche: il credente ha affermato che *l'oggetto della fede è Dio in se stesso*; il teologo adunque pronunzia: *Le rappresentazioni della realtà divina sono simboliche.* Di qui il *simbolismo teologico.* — Errori per verità enormi: i quali quanto sieno perniciosi, si vedrà luminosamente nell'osservarne le conseguenze. — Infatti, per dir subito del *simbolismo*, i simboli essendo tali in relazione all'oggetto, ed in relazione al credente non essendo che istrumenti: fa mestieri innanzi tutto, così insegnano i modernisti, che il credente non si attacchi troppo alla formola ma se ne giovi solo allo scopo di unirsi all'assoluta verità, cui la formola rivela insieme e nasconde, si sforza cioè di esprimere ma senza mai riuscirvi. Vogliono in secondo luogo che il credente usi di tali formole tanto quanto gli sono utili, poichè sono date per giovamento e non per averne intralcio; salvo, s'intende, il rispetto che, per riguardi sociali, si deve alle formole giudicate acconce dal pubblico magistero ad esprimere la coscienza comune, finchè però lo stesso magistero non stabilisca altrimenti. — Quanto poi all'*immanenza*, non è agevole determinare ciò che per essa intendano i modernisti; giacchè diverse son fra essi le opinioni. Altri la pongono in ciò, che Dio operante sia intimamente presente nell'uomo, più che non sia l'uomo a se stesso; il che, sanamente inteso, non può riprendersi. Altri pretendono che l'azione divina sia una coll'azione della natura, come di causa prima con quella di causa seconda; e ciò distruggerebbe l'ordine soprannaturale. Altri per ultimo la spiegano in modo da dar sospetto di un senso panteistico: il che, a dir vero, è più coerente col rimanente delle loro dottrine.

b) - Permanenza divina.

A questo postulato dell'*immanenza* un altro poi se ne aggiunge, che puossi intitolare dalla *permanenza divina:* e l'una dall'altra si fa differire quasi a quel modo stesso, che l'esperienza privata differisce dall'esperienza trasmessa per tradizione. Un esempio illustrerà il concetto: e sia l'esempio

della Chiesa e dei Sacramenti. La Chiesa, dicono, ed i Sacramenti non si devon credere come istituiti da Cristo stesso. Vieta ciò l'agnosticismo, che in Cristo non riconosce nulla più che un uomo, la cui coscienza religiosa, come quella di ogni altro uomo, si è formata a poco a poco: lo vieta la legge dell'immanenza, che non ammette, per dirlo con una loro parola, esterne *applicazioni:* lo vieta pure la legge dell'evoluzione, che per lo svolgersi dei germi richiede tempo ed una certa serie di circostanze: lo vieta finalmente la storia, che mostra tale difatto essere stato il corso delle cose. Però è da tenersi che Chiesa e Sacramenti furono istituiti *mediatamente* da Cristo. Ma in qual modo? eccolo. Le coscienze tutte cristiane, essi dicono, furono virtualmente inchiuse nella coscienza di Gesù Cristo, come la pianta nel seme. Or poichè i germi vivono la vita del seme, così deve affermarsi che tutti i cristiani vivono la vita di Cristo. Ma la vita di Cristo, secondo la fede, è divina; dunque anche quella dei cristiani. Se pertanto questa vita, nel corso dei secoli, diede origine alla Chiesa ed ai Sacramenti; con ogni diritto si potrà dire che tale origine è da Cristo ed è divina. Nello stesso modo provano esser divine le Scritture e divini i dogmi. — E con ciò la teologia modernistica può dirsi compiuta. Esigua cosa a dir vero; ma più che abbondante per chi professa doversi sempre ed in tutto rispettare le conclusioni della scienza. — L'applicazione poi di queste teorie agli altri punti che verremo esponendo potrà ognuno farla di per se stesso.

c) — *I germi della fede. — Loro origine e natura.*

Abbiam parlato finora della origine e della natura della fede. Ma molti essendo i germi di questa, e principali fra essi la Chiesa, il dogma, il culto, i libri sacri; di questi eziandio è da conoscere ciò che insegnano i modernisti. — E per farci dal dogma, l'origine e la natura di esso qual sia, si è già indicato più sopra. Nasce il dogma dal bisogno che prova il credente di lavorare sul suo pensiero religioso, sì da rendere la sua e l'altrui coscienza sempre più chiara. Tale

lavorio consiste tutto nell' indagare ed espolire la *formola* primitiva, non già in se stessa e razionalmente, ma rispetto alle circostanze o, come più astrusamente dicono, *vitalmente*, Di qui si ha che intorno alla medesima si vadano formando delle formole *secondarie*, che poi sintetizzate e riunite in una unica costruzione dottrinale, quando questa sia suggellata dal pubblico magistero come rispondente alla coscienza comune, si chiamerà dogma. Dal dogma son da distinguersi accuratamente le speculazioui teologiche: le quali però, benchè non vivono della vita del dogma, pur tuttavia non sono inutili sì per armonizzare la religione colla scienza e togliere fra loro ogni contrasto, sì per lumeggiare esternamente e difendere la religione stessa; e chi sa che forse non giovino altresì per preparar la materia di un dogma futuro. — Del culto poi non vi sarebbe gran che da dire, se sotto questo nome non venissero eziandio i Sacramenti, intorno ai quali sono gravissimi gli errori dei modernisti. Il culto vogliono che risulti da un doppio bisogno; giacchè, torniamo ad osservarlo, nel loro sistema tutto va attribuito ad intimi bisogni. L'uno è quello di dare alla religione alcunchè di sensibile; l'altro è il bisogno di propagarla, il che non potrebbe avvenire senza una qualche forma sensibile e senza atti santificanti, che diconsi Sacramenti. Quanto poi ai Sacramenti, essi pei modernisti si riducono a meri simboli o segni, non però privi di efficacia; efficacia, cui si adoprano di spiegare coll'esempio di certe cotali parole, che volgarmente diconsi aver fatto fortuna, per avere acquistata la forza di diffondere talune idee potenti e che colpiscono grandemente gli animi. Come quelle parole sono ordinate alle dette idee, così i Sacramenti al sentimento religioso; nulla di vantaggio. Parlerebbero certamente più chiaro ove affermassero che i Sacramenti sono istituiti unicamente per nutrir la fede. Ma ciò è condannato dal Concilio di Trento[1]: *Se alcuno dirà che questi Sacramenti sono istituiti solo per nutrir la fede, sia anatema.*

Della natura ancora e dell'origine dei libri sacri già si è toccato. Secondo il pensare dei modernisti, si può ben de

1) Sess. VII, *de Sacramentis in genere*, can. 5.

finirli una raccolta di *esperienze*: non di quelle che comunemente si hanno da ognuno, ma delle straordinarie e più insigni che siensi avute in una qualche religione. — E così essi appunto insegnano a riguardo dei nostri libri del vecchio e del nuovo Testamento. A lor comodo però, notano assai scaltramente che, sebbene l'esperienza sia del presente, può tuttavolta prender materia dal passato ed eziandio dal futuro, in quanto che il credente o per la memoria *rivive* il passato a maniera del presente, o vive già per anticipazione l'avvenire Ciò giova a dar modo di computare fra i libri santi anche gli storici e gli apocalittici. — Così adunque in questi libri parla bensì Iddio per mezzo del credente; ma, come vuole la teologia modernistica, solo per *immanenza* e *permanenza* vitale. — Vorrà sapersi, in che consista dopo ciò l'ispirazione? Rispondono che non si distingue, se non forse per una certa maggiore veemenza, dal bisogno che sente il credente di manifestare a voce e per iscritto la propria fede. È alcun che di simile a quello che si avvera nella ispirazione poetica; per cui un cotale diceva: E Dio in noi, da lui agitati noi c'infiammiamo. E questo appunto il modo onde Dio deve dirsi origine della ispirazione dei libri sacri — Affermano inoltre i modernisti che nulla vi è in questi libri che non sia ispirato. Nel che potrebbe taluno crederli più ortodossi di certi altri moderni che restringono alquanto la ispirazione, come, a mo' di esempio, nelle così dette *citazioni tacite*. Ma queste non sono che lustre e parole. Imperciocchè se, secondo l'agnosticismo, riteniamo la Bibbia come un lavoro umano, fatto da uomini per servigio di uomini, salvo pure al teologo di chiamarla divina per immanenza; come mai l'ispirazione potrebbe in essa restringersi? Sì, i modernisti affermano una ispirazione totale: ma, nel senso cattolico, non ne ammettono in fatto veruna.

d) — Chiesa: sua origine e natura e suoi diritti.

Più larga materia ci offre ciò che la scuola dei modernisti fantastica a riguardo della Chiesa. — E qui da presupporre che la Chiesa secondo essi è frutto di due *bisogni*; uno

nel credente, specie se abbia avuta qualche esperienza originale e singolare, di comunicare ad altri la propria fede; l'altro nella *collettività*, dopo che la fede si è fatta comune a molti, di aggrupparsi in società e di conservare, accrescere e propagare il bene comune. Che cosa è dunque la Chiesa? un parto della *coscienza collettiva*, ossia della collettività di coscienze individuali; le quali, in forza della *permanenza vitale*, pendono tutte da un primo credente, cioè, pei cattolici, da Cristo. — Ora ogni società ha *bisogno* di un'autorità che la regga; il cui cómpito sia di dirigere gli associati al fine comune, e conservare saggiamente gli elementi di coesione, i quali, in una società religiosa, sono la dottrina ed il culto. Perciò nella Chiesa cattolica una triplice autorità: *disciplinare, dogmatica, cultuale.* — La natura poi di questa autorità dovrà desumersi dalla sua origine; e dalla natura si dovranno a loro volta dedurre i diritti e i doveri. Fu errore volgare dell'età passata che l'autorità sia venuta alla Chiesa dal di fuori, cioè immediatamente da Dio; e perciò era giustamente ritenuta *autocratica.* Ma queste sono teorie oggimai passate di moda. Come la Chiesa è emanata dalla collettività delle coscienze, così l'autorità emana vitalmente dalla stessa Chiesa. Pertanto l'autorità del pari che la Chiesa nasce dalla coscienza religiosa, e perciò alla medesima resta soggetta; e se venga meno a siffatta soggezione, si volge in tirannide. Nei tempi che corrono il sentimento di libertà è giunto al suo pieno sviluppo. Nello stato civile la pubblica coscienza ha voluto un regime popolare. Ma la coscienza nell'uomo, come la vita, è una sola. Se dunque l'autorità della Chiesa non vuol suscitare e mantenere una guerra intestina nelle coscienze umane, uopo è che si pieghi anch'essa a forme democratiche; tanto più che, a negarvisi, lo sfacelo sarebbe imminente. È da pazzo il credere che possa aversi un regresso nel sentimento di libertà, quale domina al presente. Stretto e rinchiuso con violenza, straripperà più potente, distruggendo insieme la religione e la Chiesa. — Fin qui il ragionare dei modernisti: e la conseguenza è, che sono tutti intesi a trovar modi per conciliare l'autorità della Chiesa colla libertà dei credenti.

e) — Chiesa e Stato.

Se non che non solamente fra le sue stesse pareti trova la C..iesa con chi doversi comporre amichevolmente; ma eziandio fuori. Non è sola essa ad occupare il mondo; l'occupano insieme altre società, colle quali non può non avér uso e commercio. Convien dunque determinare quali sieno i diritti e i doveri della Chiesa verso le società civili; e ben s'intende che tale determinazione deve esser desunta dalla natura della Chiesa stessa, quale i modernisti l'hanno descritta. – Le regole perciò da usarsi son quelle stesse che sopra si adoperarono per la scienza e la fede. Ivi parlavasi di oggetti, qui di fini. Come adunque, per *ragione dell'oggetto*, si dissero la fede e la scienza vicendevolmente estranee; così lo Stato e la Chiesa son l'uno e l'altra estranei pel fine a cui tendono, temporale per lo Stato, spirituale per la Chiesa. Fu d'altre età il sottomettere il temporale allo spirituale; il parlarsi di questioni *miste*, nelle quali la Chiesa interveniva quasi signora e regina, perchè la Chiesa si stimava istituita immediatamente da Dio, come autore dell'ordine soprannaturale. Ma la filosofia e la storia non più ammettono cotali credenze. Adunque lo Stato deve separarsi dalla Chiesa, e per egual ragione il cattolico dal cittadino. Di qui è, che il cattolico, perchè insieme cittadino, ha dirittto e dovere, non curandosi dell'autorità della Chiesa, dei suoi desiderî, consigli e comandi, sprezzate altresì le sue riprensioni, di far quello che giudicherà espediente al bene della patria. Voler imporre al cittadino una linea di condotta sotto qualsiasi pretesto è un vero abuso di potere ecclesiastico da respingersi con ogni sforzo. — Le teorie, o Venerabili Fratelli, onde dimanano tutti questi errori, son quelle appunto che il Nostro predecessore Pio VI già condannò solennemente nella Costituzione apostolica *Auctorem Fidei* [1]).

1) Prop, 2. *La proposizione che stabilisce che la potestà è stata da Dio data alla Chiesa, perchè fosse comunicata ai Pastori, che sono ministri di lei per la salute delle anime; così intesa, che la potestà del ministero e regime ecclesiastico si derivi nei Pastori dalla Comunità dei fedeli: eretica.* — Prop. 3. *Inoltre, quella che stabilisce, il Romano Pontefice esser capo mi*

Ma non basta alla scuola dei modernisti che lo Stato sia separato dalla Chiesa. Come la fede quanto agli elementi fenomenici, deve sottostare alla scienza; così nelle cose temporali la Chiesa ha da soggettarsi allo Stato. Questo forse non l'asseriscono essi peranco apertamente: ma per forza di raziocinio sono costretti ad ammetterlo. Imperocchè, concesso che lo Stato abbia assoluta padronanza in tutto ciò che è temporale, se avvenga che il credente, non pago della religione dello spirito, esca in atti esteriori, quali per mo' di esempio l'amministrarsi o il ricevere dei Sacramenti; bisognerà che questi cadano sotto il dominio dello Stato. E che sarà dopo ciò dell'autorità ecclesiastica? Siccome questa non si spiega se non per atti esterni; sarà in tutto e per tutto assoggettata al potere civile. È questa ineluttabile conseguenza che trascina molti fra i protestanti liberali a sbarazzarsi d'ogni culto esterno, anzi d'ogni esterna società religiosa; i quali invece si adoprano di porre in voga una religione che chiamano *individuale*. — Che se i modernisti, a luce di sole, non si spingono ancora tant'oltre, insistono intanto perchè la Chiesa si pieghi spontaneamente ove essi la voglion trarre e si acconci alle forme civili. Tutto ciò per l'autorità *disciplinare*. — Più gravi assai e perniciose son le loro affermazioni a riguardo dell'autorità *dottrinale* e *dogmatica*. Circa il magistero ecclesiastico così essi la pensano. La società religiosa non può veramente esser una senza unità di coscienza nei suoi membri e senza unità di formola. Ma questa duplice unità richiede, per così dire, una mente comune, a cui spetti trovare e determinar la formola, che meglio risponda alla coscienza comune; alla qual mente fa d'uopo inoltre attribuire un'autorità bastevole, perchè possa imporre alla comunanza la formola stabilita. Or nell'unione e quasi fusione della mente designatrice della formola e della autorità che la impone, ritrovano i modernisti il concetto del magistero ecclesiastico. Poichè dunque

---

nisteriale; così spiegata, che il Romano Pontefice, non da Cristo nella persona del beato Pietro, ma dalla Chiesa abbia avuta la potestà del ministero, di cui come successore di Pietro, vero Vicario di Cristo e capo di tutta la Chiesa gode nella Chiesa universa: eretica.

infin dei conti il magistero non nasce che dalle coscienze individuali, ed a bene delle stesse coscienze ha imposto un pubblico ufficio; ne consegue di necessità che debba dipendere dalle medesime coscienze e debba quindi avviarsi a forme democratiche. Il proibire pertanto alle coscienze degli individui che facciano pubblicamente sentire i loro bisogni; non soffrire che la critica spinga il dogma verso necessarie evoluzioni, non è già uso di potestà, data per pubblico bene, ma abuso. — Similmente nell'uso stesso della potestà fa di mestieri serbare modo e misura. Sa di tirannide condannare un libro all'insaputa dell'autore, senza ammettere spiegazioni di sorta nè discussione. — Adunque qui pure è da ricercarsi una via di mezzo, che salvi insieme i diritti dell'autorità e della libertà. Nel frattempo il cattolico si regolerà in guisa che non lasci pubblicamente di protestarsi rispettosissimo dell'autorità, continuando però sempre ad operare a suo talento. — In generale, vogliono ammonita la Chiesa che poichè il fine della potestà ecclesiastica è tutto spirituale, disdice ogni esterno apparato di magnificenza con che essa si circonda agli occhi delle moltitudini. Nel che non riflettono che se la religione è essenzialmente spirituale, non è tuttavia ristretta al solo spirito; e che l'onore tributato all'autorità ridonda su Gesù Cristo che ne fu istitutore.

f) — *Sviluppo dei germi della fede. — Evoluzione.*

Per compiere tutta questa materia della fede e dei diversi suoi germi, rimane da ultimo, Venerabili Fratelli, che ascoltiamo le teorie dei modernisti circa lo sviluppo dei medesimi. — È lor principio generale che in una religione vivente tutto debba essere mutevole e mutarsi di fatto. Di qui fanno passo a quella che è delle principali fra le loro dottrine, vogliam dire all'*evoluzione*. Dogma dunque, Chiesa, culto, libri sacri, anzi la fede stessa, se non devon esser cose morte, fa mestieri che sottostiano alle leggi dell'evoluzione. Siffatto principio non si udrà con istupore da chi rammenti quanto i modernisti son venuti affermando intorno

a ciascuno di questi oggetti. Posta pertanto la legge della evoluzione, i modernisti stessi ci descrivono in qual maniera l'evoluzione si effettui. E cominciamo dalla fede. La forma primitiva, essi dicono, della fede fu rudimentaria e comune indistintamente a tutti gli uomini; giacchè nasceva dalla natura e dalla vita umana. Il progresso si ebbe per sviluppo vitale; che è quanto dire non per aggiunta di nuove forme apportate dal di fuori, ma per una crescente penetrazione nella coscienza del sentimento religioso. Doppio indi fu il modo di progredire nella fede: prima *negativamente;* col depurarsi da ogni elemento estraneo, come ad esempio dal sentimento di famiglia o di nazionalità; quindi *positivamente*, mercè il perfezionarsi intellettuale e morale dell'uomo, per cui l'idea divina si ampliò ed illustrò e il sentimento religioso divenne più squisito. Del progresso della fede non altre cause assegnar si possono che quelle stesse onde già si spiegò la sua origine. Alle quali però fa d'uopo aggiungere quei genî religiosi, che noi chiamiamo profeti e dei quali Cristo fu il sommo; si perchè nella vita o nelle parole ebbero un certo che di misterioso, che la fede attribuiva alla divinità, e sì perchè toccaron loro esperienze nuove ed originali in piena armonia coi bisogni del loro tempo. Il progresso del dogma nasce principalmente dal bisogno di superar gli ostacoli della fede, di vincere gli avversarî, di ribattere le difficoltà; senza dire dello sforzo continuo di vie meglio penetrare gli arcani della fede. Così, per tacer di altri esempî, è avvenuto di Cristo; in cui, quel più o meno di divino, che la fede in esso ammetteva, si venne gradatamente amplificando in modo, che finalmente fu ritenuto per Dio. — Lo stimolo precipuo di evoluzione pel culto sarà il bisogno di adattarsi agli usi ed alle tradizioni dei popoli; come altresì di usufruire della virtù che certi atti hanno ricevuto dalla usanza. — La Chiesa finalmente trova la sua ragione di evolversi nel bisogno di accomodarsi alle condizioni storiche e di accordarsi colle forme di civile governo pubblicamente adottate. — Così i modernisti di ciascun capo in particolare. E qui, innanzi di farci oltre, bramiamo che ben si avverta di nuovo a questa loro dottrina dei *bi-*

sogni ; giacchè essa, oltrechè di quanto finora abbiam visto, è quasi base e fondamento di quel vantato metodo che chiamano storico.

g) — Forza progressiva e conservatrice nella Chiesa.

Or, restando tuttavia nella teoria della evoluzione, vuole di più osservarsi che, quantunque i bisogni servano di stimolo per la evoluzione, essa nondimeno, regolata unicamente da siffatti stimoli, valicherebbe facilmente i termini della tradizione, e strappata così dal primitivo principio vitale, meglio che a progresso menerebbe a rovina. Quindi, studiando più a fondo il pensiero dei modernisti, deve dirsi che l'evoluzione è come il risultato di due forze che si combattono, delle quali una è progressiva, l'altra conservatrice. La forza conservatrice sta nella Chiesa e consiste nella tradizione. L'esercizio di lei è proprio dell'autorità religiosa e ciò, sia per diritto, giacchè sta nella natura di qualsiasi autorità il tenersi fermo il più possibile alla tradizione; sia per fatto, perchè sollevata al di sopra delle contingenze della vita, poco o nulla sente gli stimoli che spingono a progresso. Per contrario la forza che, rispondendo ai bisogni, trascina a progredire, cova e lavora nelle coscienze individuali, in quelle sopratutto che sono, come dicono, più a contatto della vita. — Osservate qui di passaggio, o Venerabili Fratelli, lo spuntar fuori di quella dottrina rovinosissima, che introduce il laicato nella Chiesa come fattore di progresso. – Da una specie di compromesso fra le due forze di conservazione e di progressione, fra l'autorità cioè e le oscienze individuali, nascono le trasformazioni e i progressi. cLe coscienze individuali, o talune di esse, fan pressione sulla coscienza collettiva ; e questa a sua volta sull'autorità, e la costringe a capitolare ed a restare a patti. — Ciò ammesso, qen si comprendono le meraviglie che fanno i modernisti, se avvenga che sieno biasimati o puniti. Ciò che loro si ascrive a colpa, essi l'hanno per sacrosanto dovere. Niuno meglio di essi conosce i bisogni delle coscienze, perchè si trovano con queste a più stretto contatto che non si trovi

la potestà ecclesiastica Incarnano quasi in sè quei bisogni tutti: e quindi il dovere per loro di parlare apertamente e di scrivere. Li biasimi pure l'autorità; la coscienza del dovere li sostiene, e sanno per intima esperienza di non meritare riprensioni, ma encomi. Purtroppo essi sanno che i progressi non si hanno senza combattimenti, nè i combattimenti senza vittime: e bene, saranno essi le vittime, come già i profeti e Cristo. Nè, perchè siano trattati male, odiano l'autorità; concedono che ella adempia il suo dovere. Solo rimpiangono di non essere ascoltati, perchè di tal guisa il progredire degli animi si ritarda: ma verrà senza meno il tempo di rompere gl'indugi, giacchè le leggi dell'evoluzione si possono raffrenare, ma non possono affatto spezzarsi. E così continuano il loro cammino, continuano benchè ripresi e condannati, celando un'incredibile audacia col velo di una apparente umiltà. Piegano fintamente il capo; ma la mano e la mente proseguono con più ardimento il loro lavoro. E così essi operano scientemente e volentemente; sì perchè è loro regola che l'autorità debba essere spinta, non rovesciata; sì perchè hanno bisogno di non uscire dalla cerchia della Chiesa, per poter cangiare a poco a poco la coscienza collettiva: il che quando dicono, non si accorgono di confessare che la coscienza collettiva dissente da loro, e che quindi con nessun diritto essi si danno interpreti della medesima.

Per detto adunque e per fatto dei modernisti nulla, o Venerabili Fratelli, vi deve essere di stabile, nulla di immutabile nella Chiesa. Nella qual sentenza non mancarono ad essi dei precursori, quelli cioè, dei quali il Nostro predecessore Pio IX già scriveva: *questi nemici della divina rivelazione, che estollono con altissime lodi l'umano progresso, vorrebbero con temerario e sacrilego ardimento introdurlo nella cattolica religione. quasi che la stessa religione fosse opera non di Dio ma degli uomini o un qualche ritrovato filosofico che con mezzi umani possa essere perfezionato* 1). — Circa la rivelazione specialmente e circa il dogma la dottrina dei modernisti non ha filo di novità ma è quella stessa che nel Sillabo di Pio IX ritroviamo

1) Enc. « *Qui pluribus* » 9 Nov. 1846.

condannata, così espressa: *La divina rivelazione è imperfetta e perciò soggetta a continuo ed indefinito progresso, che risponda a quello dell'umana ragione* [1]: più solennemente poi la troviamo riprovata dal Concilio Vaticano in questi termini: *Nè la dottrina della fede, che Dio rivelò, è proposta agli umani ingegni da perfezionare come un ritrovato filosofico, ma come un deposito consegnato alla Sposa di Cristo, da custodirsi fedelmente e da dichiararsi infallibilmente. Quindi dei sacri dogmi altresì deve sempre ritenersi quel senso, che una volta dichiarò la santa Madre Chiesa, nè mai deve allontanarsi da quel senso sotto pretesto e nome di più alta intelligenza* [2]. Col che senza dubbio l'esplicazione delle nostre cognizioni, anche circa la fede, tanto è lungi che venga impedita, che anzi ne è aiutata e promossa. Laonde lo stesso Concilio prosegue dicendo: *Cresca dunque e molto e con islancio progredisca l'intelligenza, la scienza, la sapienza così dei singoli come di tutti, così di un sol uomo come di tutta la Chiesa coll'avanzare delle età e dei secoli; ma solo nel suo genere, cioè nello stesso dogma, nello stesso senso e nella stessa sentenza* [3].

§ IV. — **Storia e critica nel modernismo.**

Ma omai, dopo avere osservato nei seguaci del modernismo il filosofo, il credente, il teologo, resta che osserviamo parimente lo storico, il critico, l'apologista.

Taluni dei modernisti, che si danno a scrivere storia, paiono oltremodo solleciti di non passar per filosofi; che anzi professano di essere affatto ignari di filosofia. È ciò un tratto di finissima astuzia: affinchè nessuno creda che essi sieno infetti di pregiudizi filosofici e non sieno perciò, come dicono, affatto *obbiettivi*. Ma il vero è, che la loro storia o critica non parla che con la lingua della filosofia; e le con-

---

1) Sillabo, Prop. v.
2) Const. « *Dei Filius* » cap. IV.
3) Loc. cit.

seguenze che traggono, vengono di giusto raziocinio dai loro principi filosofici. Il che, a chi bene riflette, si fa subito manifesto. — I primi tre canoni di questi tali storici o critici sono quegli stessi principî, che sopra riportammo dai filosofi: cioè l'*agnosticismo*, il teorema della *trasfigurazione* delle cose per la fede, e l'altro che ci parve poter chiamare dello *sfiguramento*. Osserviamo le conseguenze che da ciascuno di questi si traggono. — Dall'*agnosticismo* si ha che la storia, non meno che la scienza, si occupa solo dei fenomeni. Dunque tanto Dio quanto un intervento qualsiasi divino nelle cose umane deve rimandarsi alla fede, come di esclusiva sua pertinenza. Per lo che se trattasi di cosa in cui s'incontri un duplice elemento, divino ed umano come Cristo, la Chiesa, i Sacramenti e simili: dovrà dividersi e sceverarsi in modo che ciò che è umano si dia alla storia, ciò che è divino alla fede. Quindi quella distinzione comune fra i modernisti fra un Cristo storico ed un Cristo della fede, una Chiesa della storia e una Chiesa della fede fra Sacramenti della storia e Sacramenti della fede, e via dicendo. — Dipoi questo stesso elemento umano, che vediamo lo storico prendersi per sè, quale esso si porge nei monumenti, deve ritenersi sollevato dalla fede per trasfigurazione al di là delle condizioni storiche. Conviene perciò separarne di nuovo tutte le aggiunte fattevi dalla fede, ed abbandonarle alla fede stessa ed alla storia della fede; così trattandosi di Gesù Cristo, tutto quello che passa la condizione dell'uomo sia naturale, quale si dà dalla psicologia, sia risultante dal luogo e dal tempo in cui visse. — Di più, pel terzo principio filosofico, pur quelle cose, che non escono dalla cerchia della storia, le vagliano quasi e ne escludono, rimandandolo parimente alla fede, tutto ciò che, secondo dicono, non entra nella logica dei fatti o non era adatto alle persone. Di tal modo, vogliono che Cristo non abbia dette le cose che non sembrano essere alla portata del volgo. Quindi dalla storia *reale* di Lui cancellano e rimettono alla fede tutte le allegorie che incontransi nei suoi discorsi. Si vuol forse sapere con quali regole si compia questa cernita? Con quella del carattere dell'uomo, della condizione che

ebbe nella società, della educazione, delle circostanze di ciascun fatto : a dir breve, con una norma, se bene intendiamo, che si risolve per ultimo in mero *soggettivismo*. Si studiano cioè di prendere essi e quasi rivestire la persona di Gesù Cristo : ed a Lui ascrivono senza più quanto in simili circostanze avrebbero fatto essi stessi. — Così dunque, per conchiudere, *a priori*, come suol dirsi, e dai principi di una filosofia, che essi ammettono ma asseriscono d'ignorare nella storia che chiamano *reale*, affermano Cristo non essere Dio nè aver fatto nulla di divino ; come uomo poi aver Lui fatto e detto quel tanto, che essi, riferendosi al tempo in cui Egli visse, gli consentono di aver operato e parlato.

Come poi la storia riceve dalla filosofia le sue conclusioni, così la critica le ha a sua volta dalla storia. Essendochè il critico, seguendo gl' indizi dati dallo storico, di tutti i documenti ne fa due parti. Tutto ciò che rimane, dopo il triplice taglio or ora descritto, lo assegna alla storia *reale* : il restante lo confina alla storia della fede, ossia alla storia *interna*. Giacchè queste due storie distinguono diligentemente i modernisti ; e, ciò che è ben da notarsi, alla storia della fede contrappongono la storia *reale* in quanto è reale. Perciò, come già si è detto, un doppio Cristo ; l'uno reale, l'altro che veramente non mai esistè ma appartiene alla fede ; l'uno che visse in determinato luogo e tempo, l'altro che solo s'incontra nelle pie meditazioni della fede : tale, per mo' d'esempio, è il Cristo descrittoci nell' Evangelio giovanneo, il qual Vangelo, affermano, dall'un capo all'altro non è che meditazione.

Ma qui non si arresta il dominio della filosofia nella storia. Fatta, come dicemmo, la divisione dei documenti in due parti, si presenta di nuovo il filosofo col suo principio dell'*immanenza vitale* ; e prescrive che tutto quanto è nella storia della Chiesa debba spiegarsi per *vitale emanazione*. E poichè la causa o condizione di qualsiasi emanazione vitale deve ripetersi da un *bisogno* ; si avrà che ogni avvenimento si dovrà concepire dopo il bisogno e dovrà istoricamente ritenersi posteriore a questo. — Che fa allora lo storico ? Datosi a studiar di nuovo i documenti, tanto nei libri sacri quanto ricevuti

altronde, va tessendo un catalogo di singoli bisogni, che man mano si presentarono nella Chiesa sia per riguardo al dogma, sia per riguardo al culto od altre materie: e quel catalogo trasmette poscia al critico. E questi mette indi mano ai documenti destinati alla storia della fede e li distribuisce in guisa di età in età, che rispondano al datogli elenco; rammentando sempre il precetto che il fatto è preceduto dal bisogno, e la narrazione dal fatto. Potrà ben darsi talora che talune parti della Sacra Scrittura, come le epistole, sieno esse stesse il fatto creato dal bisogno. Checchè sia però, deve aversi per regola che l'età di un monumento qualsiasi non può determinarsi se non dall'età in cui ciascun bisogno si è manifestato nella Chiesa. — Di più, è da distinguere fra l'inizio di un fatto e la sua esplicazione; poichè ciò che può nascere in un giorno, non cresce se non col tempo. E questa è la ragione perchè il critico debba novamente partire in due i monumenti già disposti per età, sceverando quelli che riguardano le origini di un fatto da quelli che appartengono al suo svolgimento, e questi eziandio ordini secondo il succedersi dei tempi.

Ciò fatto, entra di nuovo in iscena il filosofo, ed impone allo storico di compiere i suoi studi a seconda dei precetti e delle leggi della evoluzione. E lo storico torna a scrutare i monumenti; ricerca sottilmente le circostanze e condizioni nelle quali, col succedersi dei tempi, la Chiesa si è trovata, i bisogni così interni che esterni che l'hanno spinta a progresso, gli ostacoli che incontrò, a dir breve, tutto ciò che giovi a determinare il modo onde furono mantenute le leggi della evoluzione. Compiuto un tal lavoro, egli finalmente tesse nelle sue linee principali la storia dello sviluppo dei fatti. Segue il critico, che a questo tema storico adatta il restante dei documenti. Si dà mano a stendere la narrazione: la storia è compiuta. — Or qui chiediamo, a chi dovrà attribuirsi una simile storia? allo storico forse od al critico? Per fermo nè all'uno nè all'altro; sì bene al filosofo. Tutto il lavoro di essa è un lavoro di apriorismo, e di apriorismo riboccante di eresie. Fanno certamente pietà questi uomini, dei quali l'Apostolo ripeterebbe: *Svanirono nei loro pensa*

menti... imperocchè vantandosi di essere sapienti, son diventati stolti[1]: ma muovono in pari tempo a sdegno, quando poi accusano la Chiesa di manipolare i documenti in guisa da farli servire ai propri vantaggi. Addebitano cioè alla Chiesa ciò che dalla propria coscienza sentono apertamente rimproverarsi.

Dall'avere così disgregati i documenti e seminatili lungo le età, segue naturalmente che i libri sacri non possano difatto attribuirsi agli autori, dei quali portano il nome. E questo è il motivo perchè i modernisti non esitano punto nell'affermare che quei libri, e specialmente il Pentateuco ed i tre primi Vangeli, da una breve narrazione primitiva, son venuti man mano crescendo per aggiunte o interpolazioni, sia a maniera di interpretazioni o teologiche o allegoriche, sia a modo di transizioni che unissero fra sè le parti. A dir più breve e più chiaro, vogliono che debba ammettersi la *evoluzione vitale* dei libri sacri, nata dalla evoluzione della fede e ad essa corrispondente. — Aggiungono di più, che le traccie di cotale evoluzione sono tanto manifeste, da potersene quasi scrivere una storia. La scrivono anzi questa storia, e con tanta sicurezza, che si sarebbe tentati a credere aver essi visto coi propri occhi i singoli scrittori che di secolo in secolo stesero la mano all'ampliazione delle sante Scritture. — A conferma di che, chiamano in aiuto la critica che dicono *testuale;* e si adoprano di persuadere che questo o quel fatto, questo o quel discorso non si trovi al suo posto, e recano altre ragioni del medesimo stampo. Direbbesi per verità che si sieno prestabiliti certi quasi tipi di narrazioni o parlate, che servano di criterio certissimo per giudicare ciò che stia al suo posto e ciò che sia fuor di luogo. — Con siffatto metodo stimi chi può come costoro debbano essere capaci di giudicare. Eppure, chi li ascolti ad oracolare dei loro studi sulle Scritture, pei quali han potuto scoprirvi sì gran numero di incongruenze, è spinto a credere che niun uomo prima di loro abbia sfogliato quei libri, nè che li abbia ricercati per ogni verso una quasi infinita schiera di Dottori, per ingegno, per scienza, per san-

1) *Ad Rom.* I, 21-22.

tità di vita assai da più di loro. I quali Dottori sapientissimi, tanto fu lungi che trovasser nulla da riprendere nei libri santi, che anzi quanto più profondamente li studiavano, tanto più ringraziavano Iddio, che si fosse così degnato di parlare cogli uomini. Ma purtroppo i Dottori nostri non attesero allo studio delle Scritture con quei mezzi, onde son forniti i modernisti! cioè non ebbero a maestra e condottiera una filosofia che trae principio dalla negazione di Dio, nè fecero a se stessi norma di giudicare. Crediamo, adunque, che sia omai posto in luce il metodo storico dei modernisti. Precede il filosofo; segue lo storico; tengon dietro per ordine la critica interna e la testuale. E poichè la prima causa questo ha di proprio che comunica la sua virtù alle seconde; è evidente che siffatta critica non è una critica qualsiasi, ma una critica *agnostica*, *immanentista*, *evoluzionista:* e perciò chi la professa o ne fa uso, professa gli errori in essa racchiusi e si pone in contraddizione colla dottrina cattolica. — Per la qual cosa non può finirsi di stupire come una critica di tal genere possa oggidì aver tanta voga presso cattolici. Di ciò può assegnarsi una doppia causa: la prima è l'alleanza onde gli storici ed i critici di questa specie sono legati fra loro, senza riguardi a diversità di nazioni o di credenze: la seconda è l'audacia indicibile, con cui ogni stranezza che un di loro proferisca, dagli altri è levata a cielo e decantata qual progresso della scienza: con cui, se taluno voglia da se stesso verificare il nuovo ritrovato, serratisi insieme lo assalgono, se talun lo neghi lo trattano da ignorante, se lo accolga e lo difenda lo ricoprono di encomi. Così non pochi restano ingannati, che forse, se meglio vedessero le cose, ne sarebbero inorriditi. — Da questo prepotente imporsi dei fuorviati, da questo incauto assentimento di animi leggieri nasce poi un quasi corrompimento di atmosfera che tutto penetra e diffonde per tutto il contagio. — Ma passiamo all'apologista.

§ V. — **Gli apologisti nel modernismo.**

Costui, nei modernisti, dipende ancor esso doppiamente dal filosofo. Prima indirettamente, pigliando per sua materia la storia scritta, come vedemmo, dietro le norme del filosofo: poi direttamente, accettando dal filosofo i principi e i giudizi. Quindi quel comun precetto della scuola del modernismo, che la nuova apologia debba dirimere le controversie religiose per via di ricerche storiche e psicologiche. Ond'è che gli apologisti dan capo al loro lavoro coll'ammonire i razionalisti, che essi difendono la religione non coi libri sacri. nè colle storie volgarmente usate nella Chiesa e scritte alla vecchia moda; ma colla storia *reale*, composta a seconda dei moderni precetti e con metodo moderno. E ciò dicono, non quasi argomentando *ad hominem*; ma perchè difatti credono che solo in tale storia si trovi la verità. Non si curano poi nello scrivere di insistere sulla propria sincerità: sono essi già noti presso i razionalisti, sono già lodati siccome militanti sotto una stessa bandiera; della qual lode, che ad un cattolico dovrebbe fare ribrezzo, essi si compiacciono e se ne fanno scudo contro le riprensioni della Chiesa. — Ma vediamo in pratica come un di costoro compia la sua apologia. Il fine che si propone è di condurre l'uomo che ancora non crede a provare in sè quella *esperienza* della cattolica religione, che secondo i modernisti è base della fede. Due vie perciò gli si aprono, l'una *oggettiva*, l'altra *soggettiva*. La prima muove dall'agnosticismo: e tende a dimostrare come nella religione, e specialmente nella cattolica, vi sia tale virtù vitale, da costringere ogni savio psicologo e storico ad ammettere che nella storia di essa si nasconda alcun che d'*incognito*. A tale scopo fa d'uopo provare che la religione cattolica, quale è al presente, è la stessissima che Cristo fondò, ossia il progressivo sviluppo del germe recato da Gesù Cristo. Pertanto dovrà dapprima determinarsi quale esso sia questo germe. Pretendono di esprimerlo colla se-

guente formola: Cristo annunciò la venuta del regno di Dio, il qual regno dovrebbe aver fra breve il suo compimento, ed egli ne sarebbe il Messia, cioè l'esecutore stabilito da Dio e l'ordinatore. Dopo ciò converrà dimostrare come questo germe, sempre immanente nella religione cattolica, di mano in mano e di pari passo con la storia, siasi sviluppato e sia venuto adattandosi alle successive circostanze, da queste vitalmente assimilandosi quanto gli si affacesse di forme dottrinali, cultuali, ecclesiastiche: superando nel tempo stesso gli ostacoli, sbaragliando i nemici, e sopravvivendo ad ogni sorta di contradizioni o di lotte. Dopo che tutto questo, cioè gl'impedimenti, i nemici, le persecuzioni, i combattimenti, come pure la vitalità e fecondità della Chiesa, siansi mostrati tali che, quantunque nella storia della stessa Chiesa si scorgano serbate le leggi della evoluzione, pure queste non bastano a pienamente spiegarla: *l'incognito* starà di fronte e si presenterà da se stesso. — Fin qui i modernisti. I quali però in tutto questo discorrere, non pongon mente ad una cosa; e cioè, che quella determinazione del germe primitivo è tutto frutto dell'apriorismo del filosofo agnostico ed evoluzionista, e che il germe stesso è così gratuitamente da loro definito pel buon giuoco della loro causa.

Mentre però i nuovi apologisti, cogli argomenti arrecati, si studiano di affermare e persuadere la religione cattolica, non han riguardo a concedere che in essa molte cose sono che spiacciono. Che anzi, con una mal velata voluttà, van ripetendo pubblicamente che anche in materia dogmatica ritrovano errori e contradizioni; benchè soggiungano, che tali errori e contradizioni non solo meritano scusa, ma, ciò che è più strano, sono da legittimarsi e giustificarsi. Così pure, secondo essi, nelle sacre Scritture occorrono moltissimi sbagli in materia scientifica e storica. Ma, dicono, non sono quelli libri di scienza o di storia, sì bene di religione e di morale: ove la scienza e la storia sono involucri con cui si cuoprono le esperienze religiose e morali per meglio propagarsi nel pubblico; il quale pubblico non intendendo altrimenti, una scienza od una storia più perfetta sarebbegli stata non di vantaggio ma di nocumento. Del resto, ag-

giungono, i libri sacri, perchè di lor natura religiosi, sono essenzialmente viventi; or la vita ha pur essa la sua verità e la sua logica diversa certamente dalla veritá e logica razionale, anzi di tutt'altro ordine, verità cioè di comparazione e proporzione sia coll'ambiente in cui si vive, sia col fine per cui si vive. Finalmente a tanto estremo essi giungono da affermare, senza attenuazione di sorta, che tutto ciò che si spiega con la vita tutto è vero e legittimo. — Noi, Venerabili Fratelli, pei quali la verità è una ed unica, e che riteniamo i sacri libri come quelli che, *scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, hanno per autore Iddio* [1]) affermiamo ciò essere il medesimo che attribuire a Dio la menzogna di utilità o officiosa; e colle parole di S. Agostino protestiamo che: *Ammessa una volta in così altissima autorità qualche bugia officiosa, nessuna particella di quei libri resterà che, sembrando ad alcuno o ardua pel costume, o incredibile per la fede, con la stessa perniciosissima regola, non si riferisca a consiglio o vantaggio dell'autore menzognero* [2]). Dal che seguirà quel che lo stesso S. Dottore aggiunge: *In esse*, cioè nelle Scritture, *ciascuno crederà quel che vuole, quel che non vuole non crederà.* — Ma i modernisti apologeti non si dan pensiero di tanto. Concedono di più trovarsi talora nei libri santi dei ragionamenti per sostenere una qualche dottrina, che non si appoggiano a verun ragionevole fondamento, come son quelli che si basano sulle profezie. Vero è che anche questi menan per buoni come artifizi di predicazione legittimati dalla vita. Che più? Concedono, anzi sostengono che Gesù Cristo stesso errò manifestamente nell'assegnare il tempo della venuta del regno di Dio: ma ciò, secondo essi, non può fare meraviglia, perchè egli ancora era sottoposto alle leggi della vita! – Che sarà dopo ciò dei dogmi della Chiesa? riboccano pur questi di aperte contradizioni; ma, oltrechè sono ammesse dalla logica della vita, non si oppongono alla verità simbolica; giacchè si tratta in essi dell'infinito, che ha infiniti rispetti. A far breve, talmente approvano e di-

1) Conc. Vat. *De Rev.* c. 2.
2) Epist. 28.

fendono siffatte teorie, che non si peritano di dichiarare, non potersi rendere all'Infinito omaggio più nobile, come affermando di esso cose contradittorie! Ed ammessa così la contradizione, qual assurdo non si ammetterà?

Oltre agli argomenti *oggettivi*, il non credente può essere disposto alla fede anche con *soggettivi*. In questo caso gli apologeti modernisti si rifanno sulla dottrina della *immanenza*. Si adoprano cioè di convincer l'uomo, che in lui stesso e negli intimi recessi della sua natura e della sua vita si cela il desiderio e il bisogno di una religione, nè di una religione qualsiasi, ma tale quale è appunto la cattolica; giacchè questa, dicono, è *postulata* onninamente dal perfetto sviluppo della vita. — E qui di bel nuovo siam costretti a lamentarci gravemente che non mancano cattolici, i quali, benchè rigettino la dottina dell' *immanenza* come dottrina, pure se ne giovano per l'apologetica; e ciò fanno con sì poca cautela, da sembrare ammettere nella natura umana non pure una capacità od una convenienza per l'ordine soprannaturale, ciò che gli apologisti cattolici, colle debite restrizioni, dimostraron sempre, ma una stretta e vera esigenza. — A dir più giusto però, questa esigenza della religione cattolica è sostenuta dai modernisti più moderati. Quelli fra costoro, che potremmo chiamare *integralisti*, pretendono che si debba indicare all'uomo, che ancor non crede, latente in lui lo stesso germe che fu nella coscienza di Cristo e da Cristo trasmesso agli uomini. — Ed eccovi, o Venerabili Fratelli, descritto per sommi capi il metodo apologetico dei modernisti, in tutto conforme alle loro dottrine: metodo e dottrine infarciti di errori, atti non ad edificare ma a distruggere, non a far dei cattolici ma a trascinare i cattolici nell'eresia, anzi alla distruzione totale di ogni religione!

§ VI. - Il riformismo dei modernisti.

Restano per ultimo a dir poche cose del modernista in quanto la pretende a riformatore. Già le cose esposte finora ci provano abbondantemente da quale smania di innova-

zione sieno rosi cotesti uomini. E tale smania ha per oggetto quanto vi è nel cattolicesimo. — Vogliono riformata la filosofia specialmente nei Seminarî, sì che, rilegata la filosofia scolastica alla storia della filosofia in combutta cogli altri sistemi passati di uso, si insegni ai giovani la filosofia moderna, unica vera e rispondente ai nostri tempi. — A riformare la teologia, vogliono che quella, che diciamo teologia razionale, abbia per fondamento la moderna filosofia. Chiedono inoltre che la teologia positiva si basi precipuamente nella storia dei dogmi. — Anche la storia chiedono che si scriva e s'insegni con metodi loro e precetti nuovi. — Dicono che i dogmi e la loro evoluzione debbano accordarsi colla scienza e la storia. — Pel catechismo, esigono che nei libri catechetici s'inseriscano solo quei dogmi, che sieno stati riformati e che sieno a portata dell'intelligenza del volgo. — Circa il culto, gridano che si debbano diminuire le divozioni esterne e proibire che si aumentino Benchè, a dir vero, altri più favorevoli al simbolismo, si mostrino in questa parte più indulgenti. — Strepitano a gran voce perchè il regime ecclesiastico debba essere rinnovato per ogni verso, ma specialmente pel disciplinare e il dogmatico. Perciò pretendono che dentro e fuori si debba accordare colla coscienza moderna, che tutta è volta a democrazia; perciò dicono doversi nel governo dar la sua parte al clero inferiore e perfino al laicato e *discentrare*, Ci si passi la parola. l'autorità troppo riunita e ristretta nel centro. — Le Congregazioni romane si devono svecchiare; e in capo a tutte quelle del santo Officio e dell'Indice. — Deve cambiarsi l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica nelle questioni politiche e sociali, talchè si tenga essa estranea dai civili ordinamenti, ma pur vi si acconci per penetrarli del suo spirito. — In fatto di morale, danno voga al principio degli Americanisti, che le virtù attive debbano anteporsi alle passive, e di quelle promuovere l'esercizio con prevalenza su queste. — Chieggono che il clero ritorni all'antica umiltà e povertà; ma lo vogliono di mente e di opere consenziente coi precetti del modernismo. — Finalmente non mancano coloro che, obbedendo volentierissimo ai cenni dei

loro maestri protestanti, desiderano soppresso nel sacerdozio lo stesso sacro celibato. — Che si lascia dunque d'intatto nella Chiesa, che non si debba da costoro e secondo i lor principî riformare?

§ VII. - Il modernismo complesso di tutte le eresie: strada all'ateismo.

In tutta questa esposizione della dottrina dei modernisti vi sarem sembrati, o Venerabili Fratelli, prolissi forse oltre il dovere. Ma è stato ciò necessario, sì per non sentirci accusare, come suole, di ignorare le loro cose, e sì perchè si vegga che, quando parlasi di modernismo, non parlasi di vaghe dottrine non unite da alcun nesso, ma di un unico corpo e ben compatto, ove chi una cosa ammetta uopo è che accetti tutto il rimanente. Perciò abbiam voluto altresì far uso di una forma quasi didattica, nè abbiamo ricusato il barbaro linguaggio onde i modernisti fanno uso. — Ora, se quasi di un solo sguardo abbracciamo l'intero sistema, niuno si stupirà ove Noi lo definiamo, affermando esser esso la sintesi di tutte le eresie. Certo, se taluno si fosse proposto di concentrare quasi il succo ed il sangue di quanti errori circa la fede furono sin ora asseriti; non avrebbe mai potuto riuscire a far meglio di quel che han fatto i modernisti. Questi anzi tanto più si spinsero che, come già osservammo, non pure il cattolicesimo ma ogni qualsiasi religione hanno distrutta. Così si spiegano i plausi dei razionalisti: perciò coloro, che fra i razionalisti parlano più franco ed aperto, si rallegrano di non avere alleati più efficaci dei modernisti. — E per fermo, rifacciamoci alquanto, o Venerabili Fratelli, a quella esizialissima dottrina dell'*agnosticismo*. Con essa, dalla parte dell'intelletto, è chiusa all'uomo ogni via per arrivare a Dio, mentre si pretende di aprirla più acconcia per parte di un certo sentimento e dell'azione. Ma chi non iscorge quanto vanamente ciò si affermi? Il sentimento risponde sempre all'azione di un oggetto, che

V. pag 178

sia proposto dall'intelletto o dal senso. Togliete di mezzo l'intelletto; l'uomo, già portato a seguire il senso, lo seguirà con più impeto. Di più, le fantasie, quali che esse sieno, di un sentimento religioso non possono vincere il senso comune: ora questo insegna che ogni perturbazione o occupazione dell'animo non è di aiuto ma d'impedimento alla ricerca del vero, del vero diciamo quale è in sè; giacchè quell'altro vero *soggettivo*, frutto del sentimento interno e dell'azione, se è acconcio per giocar di parole, poco interessa l'uomo a cui sopratutto importa conoscere, se siavi o no fuor di lui un Dio, nelle cui mani una volta dovrà cadere. — Ricorrono a vero dire i modernisti per aiuto alla *esperienza*. Ma che può aggiunger questa al sentimento? Nulla: solo potrà renderlo più intenso; dalla quale intensità sia proporzionatamente resa più ferma la persuasione della verità dell'*oggetto* Ma queste due cose non faranno sì che il sentimento lasci di essere sentimento, nè ne cangiano la natura sempre soggetta ad inganno, se l'intelletto non lo scorga: anzi la confermano e la rinforzano, giacchè il sentimento quanto è più intenso tanto a miglior diritto è sentimento. — Trattandosi poi qui di sentimento religioso e di esperienza in esso contenuta, sapete bene, o Venerabili Fratelli, di quanta prudenza sia mestieri in siffatta materia e di quanta scienza che regoli la stessa prudenza. Lo sapete dalla pratica delle anime, di talune in ispecialità in cui domina il sentimento: lo sapete dalla consuetudine dei trattati di ascetica; i quali, avvegnachè disprezzati da costoro, contengono più sodezza di dottrina e più sagacia di osservazione che non ne vantino i modernisti. A Noi per fermo sembra cosa da stolto o almeno di persona al sommo imprudente, ritener per vere, senza esame di sorta, queste intime esperienze quali dai modernisti si spacciano. Perchè allora, lo diciamo qui di passata, perchè, se queste esperienze hanno sì grande forza e certezza, non l'avrà uguale quella esperienza che molte migliaia di cattolici affermano di avere, che i modernisti cioè battono un cammino sbagliato? Sola questa esperienza sarebbe falsa e ingannevole? La massima parte degli uomini ritiene fermamente e sempre riterrà che

col solo sentimento e colla sola esperienza, senza guida e lume dell'intelletto, mai non si potrà giungere alla conoscenza di Dio. Dunque resta di nuovo o l'ateismo o l'irreligione assoluta. — Nè i modernisti hanno nulla a sperar di meglio dalla loro dottrina del *simbolismo*. Imperciocchè, se tutti gli elementi, che dicono intellettuali non sono che puri simboli di Dio; perchè non sarà un simbolo il nome stesso di Dio o di personalità divina? E se è così, si potrà bene dubitare della stessa divina personalità, ed avremo aperta la via al panteismo. — E qua similmente, cioè al puro panteismo, mena l'altra dottrina dell'*immanenza divina*. Giacchè domandiamo: siffatta *immanenza* distingue o no Iddio dall'uomo? Se lo distingue, che differisce adunque cotal dottrina dalla cattolica? o perchè mai rigetta quella della esterna rivelazione? Se poi non si distingue, eccoci di bel nuovo col panteismo. Ma difatto l'*immanenza* dei modernisti vuole ed ammette che ogni fenomeno di coscienza nasca dall'uomo in quanto uomo. Dunque di legittima conseguenza inferiamo, che Dio e l'uomo sono la stessa cosa; e perciò il panteismo. — Finalmente pari è la conseguenza che si trae dalla lor decantata distinzione fra la scienza e la fede. L'oggetto della scienza lo pongono essi nella realtà del conoscibile; quello della fede nella realtà dell'inconoscibile. Orbene l'inconoscibile è tale per la totale mancanza di proporzione fra l'oggetto e la mente. Ma questa mancanza di proporzione, secondo gli stessi modernisti, non potrà mai esser tolta. Dunque l'inconoscibile resterà sempre inconoscibile tanto pel credente quanto pel filosofo. Dunque se si avrà una religione, questa sarà della realtà dell'inconoscibile; la quale realtà perchè poi non possa essere l'anima universale del mondo, come l'ammettono taluni razionalisti, Noi nol vediamo. — Ma basti sin qui per conoscere per quante vie la dottrina del modernismo conduca all'ateismo e alla distruzione di ogni religione. L'errore dei protestanti die' il primo passo in questo sentiero; il secondo è del modernismo; a breve distanza dovrà seguire l'ateismo.

§ VIII. - Ricerche delle cause del modernismo.

a) - *Curiosità e superbia.*

A più intimamente conoscere il modernismo e a trovare più acconci rimedi a sì grave malore, gioverà ora, o Venerabili Fratelli, ricercare alquanto le cause, ond'esso è nato ed è venuto crescendo. — Non ha dubbio che la prima causa ed immediata sta nell'aberramento dell'intelletto. Quali cause remote, due Noi ne riconosciamo: la curiosità e la superbia. — La curiosità, se non sia saggiamente frenata, basta di per sè sola a spiegare ogni fatta di errori. Per lo che il Nostro predecessore Gregorio XVI a buon diritto scriveva[1]: *È grandemente da piangere nel vedere fin dove si profondino i deliramenti dell'umana ragione, quando taluno corra dietro alle novità, e contro l'avviso dell'Apostolo si adoperi di sapere più che saper non convenga, e confidando troppo in sè stesso, pensi dover cercare la verità fuori della Chiesa cattolica, in cui senza imbratto di pur levissimo errore essa si trova.* — Ma ad accecare l'animo e trascinarlo nell'errore assai più di forza ha in sè la superbia: la quale, trovandosi nella dottrina del modernismo quasi in un suo domicilio, da essa trae alimento per ogni verso e riveste tutte le forme. Per la superbia infatti costoro presumono audacemente di se stessi e si ritengono e si spacciano come norma di tutti. Per la superbia si gloriano vanissimamente quasi essi soli possiedano la sapienza, e dicono gonfi e pettoruti: *Noi non siamo come il rimanente degli uomini*; e per non essere di fatto posti a paro degli altri abbracciano e sognano ogni sorta di novità le più assurde. Per la superbia ricusano ogni soggezione, e pretendono che l'autorità debba comporsi colla libertà. Per la superbia, dimentichi di se stessi, pensano solo a riformare gli altri, nè rispettano in ciò qualsivoglia grado fino alla potestà suprema.

1) Lett. Enc. « *Singulari Nos* », 25 giugno 1834.

No, per giungere al modernismo, non vi è sentiero più breve e spedito della superbia. Se un laico cattolico, se un sacerdote dimentichi il precetto della vita cristiana che c'impone di rinnegare noi stessi, se vogliamo seguire Gesù Cristo, nè sradichi dal suo cuore la mala pianta della superbia: si, costui è dispostissimo quanto mai a professar gli errori del modernismo! — Per lo che, o Venerabili Fratelli, sia questo il primo vostro dovere di resistere a questi uomini superbi, occuparli negli uffici più umili ed oscuri, affinchè sieno tanto più depressi quanto più essi s'inalberano, e, posti in basso abbiano minor campo di nuocere. Inoltre, sia da voi stessi, sia per mezzo dei reggitori dei Seminari, cercate con somma diligenza di conoscere i giovani che aspirano ad entrare nel clero; e se alcuno ne troviate di carattere superbo, con ogni risolutezza respingetelo dal sacerdozio. Si fosse così operato sempre, colla vigilanza e fortezza che faceva di mestieri!

b) — *L'ignoranza.*

Che se dalle cause morali veniamo a quelle che spettano all'intelletto, la prima da notarsi è l'ignoranza. — I modernisti, quanti essi sono, che vogliono apparire e farla da dottori nella Chiesa, esaltando a grandi voci la filosofia moderna e schernendo la scolastica, se hanno abbracciata la prima ingannati dai suoi orpelli, ne devono saper grado alla totale ignoranza in che erano della seconda, e dal mancare perciò di mezzo per riconoscere la confusione delle idee e ribattere i sofismi. Dal connubio poi della falsa filosofia colla fede è sorto il loro sistema, riboccante di tanti e sì enormi errori.

§ IX. — **Arti dei modernisti nel propagare i loro errori.**

a) — Rimozione degli ostacoli: Scolastica, tradizione, magistero ecclesiastico.

Alla propagazione del quale portassero almeno un minor zelo ed ardore di quel che fanno! Tanta invece è la loro

alacrità, così indefesso il lavoro, che dà strazio il veder consumate tante forze a danno della Chiesa, le quali, rettamente usate, le sarebbero di vantaggio grandissimo. — A trarne poi in inganno gli animi una doppia tattica essi usano; prima si sbarazzano degli ostacoli, poi cercano con somma cura i mezzi che loro giovino, ed instancabili e pazientissimi li mettono in opera. — Degli ostacoli, tre sono i principali che più sentono opposti ai loro conati: il metodo scolastico di ragionare, l'autorità dei Padri con la tradizione, il magistero ecclesiastico. Contro tutto questo la loro lotta è accanita. Deridono perciò continuamente e disprezzano la filosofia e la teologia scolastica. Sia che ciò facciano per ignoranza, sia che il facciano per timore, o meglio per l'una cosa insieme e per l'altra; certo si è che la smania di novità va sempre in essi congiunta coll'odio della scolastica; nè vi ha indizio più manifesto che taluno cominci a volgere al modernismo, che quando incominci ad aborrire la scolastica. Ricordino i modernisti e quanti li favoriscono la condanna che Pio IX inflisse alla proposizione che diceva [1]: *Il metodo e i principî, con cui gli antichi dottori scolastici trattarono la teologia, più non si confanno ai bisogni dei nostri tempi ed ai progressi della scienza.* — Sono poi astutissimi nello stravolgere la natura e l'efficacia della Tradizione, affin di privarla di ogni peso e di ogni autorità. Ma starà sempre per i cattolici l'autorità del secondo Sinodo Niceno, il quale condannò *coloro che osano . . . secondo gli scellerati eretici disprezzare le ecclesiastiche tradizioni ed escogitare qualsiasi novità . . . o architettare con malizia ed astuzia di abbattere che che sia delle legittime tradizioni della Chiesa cattolica.* Starà sempre la professione del quarto Sinodo Costantinopolitano: *Noi dunque professiamo di serbare e custodire le regole, che tanto dai santi famosissimi Apostoli, quanto dagli universali e locali Concilî degli ortodossi o anche da qualunque deiloquo Padre e Maestro della Chiesa furono date alla santa cattolica ed apostolica Chiesa.* Per lo che i Romani Pontefici Pio IV e

---

1) Sillab. prop. 13.

Pio IX nella professione di fede vollero aggiunto anche questo: *Io ammetto fermissimamente ed abbraccio le apostoliche ed ecclesiastiche tradizioni, e tutte le altre osservanze e costituzioni della medesima Chiesa.* — Nè altrimenti che della Tradizione giudicano i modernisti dei santissimi Padri della Chiesa. Con estrema temerità li spacciano, come degnissimi bensì di ogni venerazione, ma ignorantissimi di critica e di storia, scusabili solo pei tempi in che vissero. — Si studiano in fine e si sforzano di attenuare e svilire l'autorità dello stesso magistero ecclesiastico sia pervertendone sacrilegamente l'origine, la natura, i diritti, sia ricantando liberamente contro essa le calunnie dei nemici. Del gregge dei modernisti sembra detto ciò che con tanto dolore sriveva il Predecessore Nostro [1]: *Per rendere spregiata ed odiosa la mistica Sposa di Cristo, che è luce vera, i figli delle tenebre furon soliti di opprimerla pubblicamente di una pazza calunnia, e stravolto il significato e la forza delle cose e delle parole, chiamarla amica di oscurità, mantenitrice d'ignoranza, nemica della luce e del progresso delle scienze.* — Dopo ciò, Venerabili Fratelli, qual meraviglia se i cattolici, strenui difensori della Chiesa, son fatti segno dai modernisti di somma malevolenza e di livore? Non vi è specie d'ingiurie con cui non li lacerino: l'accusa più usuale è quella di chiamarli ignoranti ed ostinati. Che se la dottrina e l'efficacia di chi li confuta dà loro timore, ne incidono i nervi colla congiura del silenzio. E questa maniera di fare a riguardo dei cattolici è tanto più odiosa perchè, nel medesimo tempo e senza modo nè misura, con continue lodi esaltano chi sta dalla loro; i libri di costoro riboccanti di novità accolgono ed ammirano con grandi applausi; quanto più alcuno si mostra audace nel distruggere l'antico, nel rigettare la tradizione e il magistero ecclesiastico, tanto più gli dan vanto di sapiente; e per ultimo, ciò che fa inorridire ogni anima retta, se qualcuno sia condannato dalla Chiesa, non solo pubblicamente e profusamente lo encomiano, ma quasi lo venerano come

---

1) Motu-pr. « *Ut mysticam* », 14 marzo 1891.

martire della verità. — Da tutto questo strepito di lodi e d'improperî colpiti e turbati gli animi giovanili, da una parte per non passare per ignoranti, dall'altra per parer sapienti, spinti internamente dalla curiosità e dalla superbia, si dan per vinti e passano al modernismo.

b) — *Mezzi positivi.*

Ma qui già siamo agli artificî con che i modernisti spacciano la loro merce. Che non tentano essi mai per moltiplicare adepti? Nei Seminari e nelle Università cercano di ottenere cattedre da mutare insensibilmente in cattedre di pestilenza. Inculcano le loro dottrine, benchè forse velatamente, predicando nelle chiese; le annunciano più aperte nei congressi; le introducono e le magnificano nei sociali istituti. Col nome proprio o di altri pubblicano libri, giornali, periodici. Uno stesso e solo scrittore fa uso talora di molti nomi, perchè gl'incauti sieno tratti in inganno dalla simulata moltitudine degli autori. In somma coll'azione, colla parola, colla stampa tutto tentano, da sembrar quasi colti da frenesia. — E tutto ciò con qual esito? Piangiamo purtroppo gran numero di giovani di speranze egregie e che ottimi servigi renderebbero alla Chiesa, usciti fuori del retto cammino. Piangiamo moltissimi, che, sebbene non giunti tant'oltre, pure, respirata un'aria corrotta, sogliono pensare, parlare, scrivere più liberamente che non si convenga a cattolici. Si contano costoro fra i laici, si contano fra i sacerdoti; e chi lo crederebbe? si contano altresì nelle stesse famiglie dei Religiosi. Trattano di Scrittura secondo le leggi dei modernisti. Scrivono storia, e sotto specie di dir tutta la verità, tutto ciò che sembri gittare ombra sulla Chiesa, lo pongono diligentissimamente in luce con voluttà mal repressa. Le pie tradizioni popolari, seguendo un certo apriorismo, cercano a tutta possa di cancellare. Ostentano disprezzo per sacre Reliquie raccomandate dalla loro vetustà. Insomma li punge la vana bramosia che il mondo parli di loro; il che si persuadono che non sarà, se dicono soltanto quello che sempre e da tutti fu detto. In-

tanto si dànno forse a credere di prestare ossequio a Dio ed alla Chiesa; ma in realtà gravissimamente li offendono, non tanto per quel che fanno, quanto per l'intenzione con cui operano e per l'aiuto che prestano utilissimo agli ardimenti dei modernisti.

§ X. — **Rimedi.**

A questo torrente di gravissimi errori, che di celato e alla scoperta va guadagnando, si adoperò con detti e con fatti di opporsi fortemente Leone XIII predecessore Nostro di felice ricordanza, specialmente a riguardo delle sante Scritture. Ma i modernisti, lo vedemmo, non si lasciano spaventare facilmente: affettando il maggior rispetto ed una somma umiltà, stravolsero a loro senso le parole del Pontefice, e gli atti di lui li fecero passare come diretti ad altri. Così il male è venuto pigliando forza ogni giorno più. Abbiam dunque deciso, o Venerabili Fratelli, di non tergiversare più oltre e di por mano a misure più energiche. Preghiamo però e scongiuriamo voi che, in negozio di tanto rilievo, non Ci lasciate menomamente desiderare la vostra vigilanza e diligenza e fortezza. E quel che chiediamo ed aspettiamo da voi, lo chiediamo altresì e lo aspettiamo dagli altri pastori delle anime, dagli educatori e maestri del giovine clero, e specialmente dai Superiori generali degli Ordini religiosi.

a) — Norme per gli studi.

I. La prima cosa adunque, per ciò che spetta agli studi, vogliamo, decisamente ordiniamo che a fondamento degli studi sacri si ponga la filosofia scolastica. — Bene inteso che, *se dai dottori scolastici furono agitate questioni troppo sottili o fu alcun che trattato con poca considerazione; se fu detta cosa che si affaccia con dottrine accertate dai secoli seguenti, ovvero in qualsivoglia modo non ammissibile; non è nostra intenzione che tutto ciò debba servir d'esempio*

da imitare anche ai dì nostri [1]. Ciò che monta anzi tutto è che la filosofia scolastica, che noi ordiniamo di seguire, si debba precipuamente intendere quella di S. Tommaso di Aquino: intorno alla quale tutto ciò che il Nostro Predecessore stabilì, intendiamo che rimanga in pieno vigore e, se è bisogno, lo rinnoviamo e confermiamo e severamente ordiniamo che sia da tutti osservato. Se nei Seminarî si sia ciò trascurato, toccherà ai Vescovi insistere ed esigere che in avvenire si osservi. Lo stesso comandiamo ai Superiori degli Ordini religiosi. Ammoniamo poi quelli che insegnano di ben persuadersi che il discostarsi dall'Aquinate, specialmente in cose metafisiche, non avviene senza grave danno.

Posto così il fondamento della filosofia, si innalzi con somma diligenza l'edificio teologico. — Venerabili Fratelli, promovete con ogni industria possibile lo studio della teologia, talchè i chierici, uscendo dai Seminarî, ne portino seco una alta stima ed un grande amore e l'abbiano sempre carissimo. Imperocchè *nella grande e molteplice copia di discipline che si porgono alla mente cupida di verità, a tutti è noto che alla sacra Teologia appartiene talmente il primo luogo, che fu antico detto dei sapienti, essere dovere delle altre scienze ed arti di servirla e prestarle mano siccome ancelle* [2]. — Aggiungiamo qui, sembrarci altresì degni di lode coloro, che, salvo il rispetto alla Tradizione, ai Padri, al magistero ecclesiastico, con saggio criterio e con norme cattoliche (ciò che non sempre da tutti si osserva) cercano di illustrare la teologia positiva, attingendo lume dalla storia di vero nome. Certamente che alla teologia positiva deve ora darsi più larga parte che pel passato: ciò nondimeno deve farsi in guisa, che nulla ne venga a perdere la teologia scolastica, e si disapprovino quai fautori del modernismo coloro, che tanto innalzino la teologia positiva da sembrar quasi spregiare la scolastica.

In quanto alle discipline profane basti richiamare quel che il Nostro Predecessore disse con molta sapienza: [3] *Adoperatevi strenuamente nello studio delle cose naturali: nel*

1) Leone XIII, Enc. « *Aeterni Patris* ».
2) Leone XIII, Lett. ap. « *In magna* », 10 dec. 1889.
3) Allocuz. 7 marzo 1880.

qual genere gl'ingegnosi ritrovati e gli utili ardimenti dei nostri tempi, come di ragione sono ammirati dai presenti così dai posteri avranno perpetua lode ed encomio. Questo però senza danno degli studi sacri: il che ammoniva lo stesso Nostro Predecessore con queste altre gravissime parole [1]: *La causa di siffatti errori, chi la ricerchi diligentemente, sta principalmente in ciò che di questi nostri tempi quanto più fervono gli studi delle scienze naturali, tanto più son venute meno le discipline più severe e più alte: alcune di queste infatti sono quasi poste in dimenticanza; alcune son trattate stancamente e con leggerezza, e ciò che è indegno, perduto lo splendore della primitiva dignità, sono deturpate da prave sentenze e da enormi errori.* — Con questa legge ordiniamo che si regolino nei Seminari gli studi delle scienze naturali.

b) — Scelta dei Rettori e maestri dei Seminari ed Istituti cattolici. — Norme a riguardo dei giovani.

II. A questi ordinamenti tanto Nostri che del Nostro Antecessore fa mestieri volgere l'attenzione ognorachè si tratti di scegliere i moderatori e maestri così dei Seminari come delle Università cattoliche. – Chiunque in alcun modo sia infetto di modernismo, senza riguardi di sorta si tenga lontano dall'ufficio così di reggere e così d'insegnare: se già si trovi con tale incarico, ne sia rimosso. Parimente si faccia con chiunque o in segreto o apertamente favorisce il modernismo, sia lodando i modernisti, sia attenuando la loro colpa, sia criticando la scolastica, i Padri, il magistero ecclesiastico, sia ricusando obbedienza alla potestà ecclesiastica da qualunque persona essa si eserciti: e similmente con chi in materia storica, archeologica e biblica si mostri amante di novità: e finalmente, con quelli altresì che non si curano degli studi sacri o paiono a questi anteporre i profani. — In questa parte, o Venerabili Fratelli, e specialmente nella scelta dei maestri, non sarà mai eccessiva la vostra attenzione e fermezza; essendochè sull'esempio dei maestri si for-

1) Loc. cit.

mano per lo più i discepoli. Poggiati adunque sul dovere di coscienza, procedete in questa materia con prudenza sì ma con fortezza.

Con non minore vigilanza e severità dovrete esaminare e scegliere chi debba essere ammesso al Sacerdozio. Lungi, lungi dal clero l'amore di novità: Dio non vede di buon occhio gli animi superbi e contumaci! — A niuno in avvenire si conceda la laurea di teologia o di diritto canonico che non abbia prima compito per intero il corso stabilito di filosofia scolastica. Se tale laurea ciò non ostante venisse concessa, sia nulla. — Le ordinazioni che la sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari emanò nell'anno 1896 pei chierici d'Italia dell'uno e dell'altro clero circa il frequentare le Università, stabiliamo che d'ora innanzi rimangano estese a tutte le nazioni. — I chierici e sacerdoti iscritti ad un Istituto o ad una Università cattolici non potranno seguire nelle Università civili quei corsi, di cui vi sieno cattedre negli Istituti cattolici ai quali essi appartengono. Se in alcun luogo si è ciò permesso per lo passato, ordiniamo che più non si conceda nell'avvenire. — I Vescovi che formano il consiglio direttivo di siffatti cattolici Istituti o cattoliche Università veglino con ogni cura perchè questi Nostri comandi vi si osservino costantemente.

c) — Condanna di libri pericolosi.

III. E' parimente officio dei Vescovi impedire che gli scritti infetti di modernismo o ad esso favorevoli si leggano se sono già pubblicati, o, se nol sono, proibire che si pubblichino. — Qualsivoglia libro o giornale o periodico di tal genere non si dovrà mai permettere o agli alunni dei Seminari o agli uditori delle Università cattoliche: il danno che ne proverrebbe non sarebbe minore di quello delle letture immorali; sarebbe anzi peggiore, perchè ne andrebbe viziata la radice stessa del vivere cristiano. — Nè altrimenti si dovrà giudicare degli scritti di taluni cattolici, uomini del resto di non malvagie intenzioni, ma che digiuni di studi teologici e imbevuti di filosofia moderna, cercano di

accordare questa con la fede e di farla servire, come essi dicono, ai vantaggi della fede stessa. Il nome e la buona fama degli autori fa sì che tali libri sieno letti senza verun timore, e sono quindi più pericolosi per trarre a poco a poco al modernismo.

Per dar poi, o Venerabili Fratelli, disposizioni più generali in sì grave materia, se nelle vostre diocesi corrono libri perniciosi, adoperatevi con fortezza a sbandirli, facendo anche us · di solenni condanne. Benchè questa Sede Apostolica ponga ogni opera nel togliere di mezzo siffatti scritti; tanto oggimai ne è cresciuto il numero, che a condannarli tutti non bas'ano le forze. Quindi accade che la medicina giunga talora troppo tardi, quando cioè pel troppo attendere il male ha già preso piede. Vogliamo adunque che i Vescovi, deposto ogni timore, messa da parte la prudenza della carne, disprezzando il gridio dei malvagi, soavemente sì ma con costanza, adempiano ciascuno le sue parti; memori di quanto prescriveva Leone XIII nella Costituzione apostolica *Officiorum: Gli Ordinari, anche come Delegati della Sede Apostolica, si adoprino di proscrivere e di togliere dalle mani dei fedeli i libri o altri scritti nocivi stampati o diffusi nelle proprie diocesi.* Con queste parole si concede, è vero, un diritto: ma s'impone in pari tempo un dovere. Nè stimi veruno di avere adempiuto cotal dovere, se deferisca a Noi l'uno o l'altro libro, mentre altri moltissimi si lasciano divulgare e diffondere. — Nè in ciò vi deve rattenere il sapere che l'autore di qualche libro abbia altrove ottenuto l'*Imprimatur*; sì perchè tal concessione può essere simulata, sì perchè può esserestata fatta per trascuratezza, o per troppa benignità, o per troppa fiducia dell'autore: il quale ultimo caso può talora avverarsi negli Ordini religiosi. Aggiungasi che, come non ogni cibo si confà a tutti egualmente, così un libro che in un luogo sarà indifferente, in un altro, per le circostanze, può tornare nocivo. Se pertanto il Vescovo, udito il parere di persone prudenti, stimerà di dover condannare nella sua diocesi anche qualcuno di siffatti libri, gliene diamo ampia facoltà, anzi glielo rechiamo

a dovere. Intendiamo bensì che si serbino in tal fatto i riguardi convenienti, bastando forse che la proibizione si restringa talora soltanto al clero: ma eziandio in tal caso sarà obbligo dei librai cattolici di non porre in vendita i libri condannati dal Vescovo. — E poichè ci cade il discorso, vigilino i Vescovi che i librai per bramosia di lucro non spaccino merce malsana: il certo è che nei cataloghi di taluni di costoro si annunziano di frequente e con lode non piccola i libri dei modernisti. Se essi ricusano di obbedire, non dubitino i Vescovi di privarli del titolo di librai cattolici; similmente e con più ragione, se avranno quello di vescovili: che se avessero titolo di pontificii, si deferiscono alla Sede Apostolica. — A tutti finalmente ricordiamo l'articolo XXVI della mentovata Costituzione apostolica *Officiorum*: *Tutti coloro che abbiano ottenuta facoltà apostolica di leggere e ritenere libri proibiti, non sono perciò autorizzati a leggere libri o giornali proscritti dagli Ordinari locali, se pure nell'indulto apostolico non sia data espressa facoltà di leggere e ritenere libri condannati da chicchesia.*

d) — Istituzione dei Censori dei libri in tutte le diocesi.

IV. Ma non basta impedire la lettura o la vendita dei libri cattivi; fa d'uopo impedirne altresì la stampa. Quindi i Vescovi non concedano la facoltà di stampa se non con la massima severità. — E poichè è grande il numero delle pubblicazioni, che a seconda della Costituzione *Officiorum* esigono l'autorizzazione dell'Ordinario; in talune diocesi si sogliono determinare in numero conveniente censori di officio per l'esame degli scritti. Somma lode Noi diamo a siffatta istituzione di censura: e non solo esortiamo, ma ordiniamo che si estenda a tutte le diocesi. In tutte adunque le Curie episcopali si stabiliscano censori per la revisione degli scritti da pubblicarsi: si scelgano questi dall'uno e dall'altro clero, uomini di età, di scienza e di prudenza e che nel giudicare sappiano tenere il giusto mezzo. Spetterà ad essi l'esame di tutto quello che secondo gli articoli XLI e XLII della detta Costituzione ha bisogno di permesso per

essere pubblicato. Il Censore darà per iscritto la sua sentenza. Se sarà favorevole, il Vescovo concederà la facoltà di stampa colla parola *Imprimatur*, la quale però sarà preceduta dal *Nihil obstat* e dal nome del Censore. — Anche nella Curia romana, non altrimenti che nelle altre, si stabiliranno censori di ufficio. L'elezione dei medesimi, dopo interpellato il Cardinale Vicario e coll'annuenza ed approvazione dello stesso Sommo Pontefice, spetterà al Maestro del sacro Palazzo Apostolico. A questo pure toccherà determinare per ogni singolo scritto il Censore che lo esamini. La facoltà di stampa sarà concessa dallo stesso Maestro ed insieme dal Cardinale Vicario o dal suo Vicegerente, premesso però, come sopra si disse, il *Nulla osta* col nome del Censore. — Solo in circostanze straordinarie e rarissimamente si potrà, a prudente arbitrio del Vescovo, omettere la menzione del Censore. — Agli autori non si farà mai conoscere il nome del Censore, prima che questi abbia dato giudizio favorevole; affinchè il Censore stesso non abbia a patir molestia o mentre esamina lo scritto o in caso che ne disapprovi la stampa. — Mai non si sceglieranno Censori dagli Ordini religiosi, senza prima averne secretamente il parere del Superiore provinciale, o, se si tratta di Roma, del Generale: questi poi dovranno secondo coscienza attestare dei costumi, della scienza e della integrità della dottrina dell'eligendo. — Ammoniamo i Superiori religiosi del gravissimo dovere che essi hanno di mai non permettere che alcun che si pubblichi dai loro sudditi senza la previa facoltà loro e dell'Ordinario diocesano. — Per ultimo affermiamo e dichiariamo che il titolo di Censore, di cui taluno sia insignito, non ha verun valore nè mai si potrà arrecare come argomento per dar credito alle private opinioni del medesimo.

c) — Direzione dei giornali o collaborazione ai medesimi per parte del clero.

Detto ciò generalmente, nominatamente ordiniamo una osservanza più diligente di quanto si prescrive nell'articolo

XLII della citata Costituzione *Officiorum*, cioè: *È vietato ai sacerdoti secolari, senza previo permesso dell'Ordinario, prendere la direzione di giornali o di periodici.* Del quale permesso, dopo ammonitone, sarà privato chiunque ne facesse mal uso. — Circa quei sacerdoti, che hanno titolo di *corrispondenti* o *collaboratori*, poichè avviene non raramente che pubblichino, nei giornali o periodici, scritti infetti di modernismo, vedano i Vescovi che ciò non avvenga; e se avvenisse, ammoniscano e diano proibizione di scrivere. Lo stesso con ogni autorità ammoniamo che facciano i Superiori degli Ordini religiosi: i quali se si mostrassero in ciò trascurati, provvedano i Vescovi con autorità delegata dal Sommo Pontefice. — I giornali e periodici pubblicati dai cattolici abbiano, per quanto sia possibile, un Censore determinato. Sarà obbligo di questo leggere opportunamente i singoli fogli o fascicoli dopo già pubblicati: se cosa alcuna troverà di pericoloso, ordinerà che sia corretto quanto prima. Lo stesso diritto avrà il Vescovo, anche in caso che il Censore non abbia reclamato.

f) — Dei Congressi di sacerdoti.

V. Ricordammo già sopra i congressi e i pubblici convegni come quelli nei quali i modernisti si adoprano di propalare e propagare le loro opinioni. — I Vescovi non permetteranno più in avvenire, se non in casi rarissimi, i congressi di sacerdoti. Se avverrà che li permettano, lo faranno solo a questa condizione che non vi si trattino cose di pertinenza dei Vescovi e della Sede Apostolica, non vi si facciano proposte o postulati che implichino usurpazione della sacra potestà, non vi si faccia affatto menzione di quanto sa di modernismo, di presbiterianismo, di laicismo. — A tali convegni, che dovranno solo permettersi volta per volta e per iscritto o in tempo opportuno, non potrà intervenire sacerdote alcuno di altra diocesi, se non porti commendatizie del proprio Vescovo. — A tutti i sacerdoti poi non passi mai di mente ciò che Leone XIII raccomandava

con parole gravissime [1]: *Sia intangibile appo i sacerdoti l'autorità dei proprî Vescovi: si persuadano che il ministero sacerdotale, se non si eserciti sotto la direzione del Vescovo, non sarà nè santo, nè molto utile, nè rispettabile.*

g) — Istituzione in ogni diocesi di un Consiglio di Vigilanza.

VI. Ma che gioveranno, o Venerabili Fratelli, i Nostri comandi e le Nostre prescrizioni, se non si osservino a dovere e con fermezza? Perchè questo si ottenga, Ci è parso espediente stendere a tutte le diocesi ciò che i Vescovi dell'Umbria [2], molti anni or sono, con savissimo consiglio stabilirono per le loro. *Ad estirpare,* così essi, *gli errori già diffusi e ad impedire che più oltre si diffondano o che esistano tuttavia maestri di empietà, pei quali si perpetuino i perniciosi effetti originati da tale diffusione; il sacro Congresso, seguendo gli esempî di S. Carlo Borromeo, stabilisce che in ogni diocesi si istituisca un consiglio di uomini commendevoli dei due cleri, a cui spetti il vigilare se e con quali arti i nuovi errori si dilatino o si propaghino, e farne avvertito il Vescovo perchè di concorde avviso prenda rimedî con cui il male si estingua fin dal principio e non si spanda di vantaggio a rovina delle anime, e ciò che è peggio, si afforzi e cresca.* — Stabiliamo adunque che un siffatto Consiglio, che si chiamerà *di vigilanza,* si istituisca quanto prima in tutte le diocesî. I membri di esso si sceglieranno colle stesse norme già prescritte pei Censori dei libri. Ogni due mesi, in giorno determinato, si raccoglierà in presenza del Vescovo: le cose trattate o stabilite saranno sottoposte a legge di secreto. I doveri degli appartenenti al Consiglio saranno i seguenti; scrutino con attenzione gl'indizi di modernismo tanto nei libri che nell'insegnamento: con prudenza, prontezza ed efficacia stabiliscano quanto è d'uopo per la incolumità del clero e della gioventù. — Combattano le novità di parole, e rammentino gli ammo-

1) Lett Enc. « *Nobilissima Gallorum* » 10 febr. 1884.
2) *Atti del Congr. dei Vesc. dell'Umbria*, nov. 1849. Tit II. art. 6.

nimenti di Leone XIII [1]: *Non si potrebbe approvare nelle pubblicazioni cattoliche un linguaggio che ispirandosi a malsana novità, sembrasse deridere la pietà dei fedeli ed accennasse a nuovi orientamenti della vita cristiana, a nuove direzioni della Chiesa, a nuove aspirazioni dell'anima moderna, a nuova vocazione del clero, a nuova civiltà cristiana.* Tutto questo non si sopporti così nei libri come nelle cattedre — non trascurino i libri nei quali non si tratti o delle pie tradizioni di ciascun luogo o delle sacre Reliquie. Non permettano che tali questioni si agitino nei giornali o in periodici destinati a fomentare la pietà, nè con espressioni che sappiano di ludibrio o di disprezzo, nè con affermazioni risolute, specialmente, come il più delle volte accade, quando ciò che si afferma o non passa i termini della probabilità o si basa su pregiudicate opinioni. — Circa le sacre Reliquie si abbiano queste norme. Se i Vescovi, i quali sono soli giudici in questa materia, conoscano con certezza che una Reliquia sia falsa, la toglieranno senz'altro dal culto dei fedeli. Se le autentiche di una Reliquia qualsiasi, o pei civili rivolgimenti o in altra guisa, siensi smarrite; non si esponga alla pubblica venerazione, se prima il Vescovo non ne abbia fatta ricognizione. L'argomento di prescrizione o di fondata presunzione allora solo avrà valore, quando il culto sia commendevole per antichità: il che risponde al Decreto emanato nel 1896 dalla Congregazione delle Indulgenze e sacre Reliquie, in questi termini: *Le Reliquie antiche sono da conservarsi nella venerazione che finora ebbero, se pure in casi particolari non si abbiano argomenti certi che sono false o supposte.* — Nel portar poi giudizio delle pie tradizioni si tenga sempre presente, che la Chiesa in questa materia fa uso di tanta prudenza da non permettere che tali tradizioni si raccontino nei libri se non con grandi cautele e premessa la dichiazione prescritta da Urbano VII: il che pure adempiuto, non perciò ammette la verità del fatto, ma solo non proibisce che si

---

1) S. C. AA. EE SS. 27 gen. 1902.

creda, ove a farlo non manchino argomenti umani. Così appunto la sacra Congregazione dei Riti dichiarava fin da vent'anni addietro [1]: *Siffatte apparizioni o rivelazioni non furono nè approvate nè condannate dalla Sede Apostolica, solo passate come da piamente credersi con sola fede umana conforme alla tradizione di cui godono, confermata pure da idonei testimonî e documenti.* Niun timore può ammettere chi a questa regola si tenga. Imperocchè il culto di qualsivoglia Apparizione, in quanto riguarda il fatto stesso e dicesi *relativo*, ha sempre implicita la condizione della verità del fatto: in quanto poi è *assoluto*, si fonda sempre nella verità, giacchè si dirige alle persone stesse dei Santi che si onorano. Lo stesso vale delle Reliquie. — Commettiamo infine al Consiglio di vigilanza, di tener d'occhio assiduamente e diligentemente gl'istituti sociali come pure gli scritti di questioni sociali, affinchè nulla vi si celi di modernismo, ma ottemperino alle prescrizioni dei Romani Pontefici.

h) — Relazione triennale prescritta ai Vescovi.

VII. Le cose fin qui stabilite affinchè non vadano in dimenticanza, vogliamo ed ordiniamo che i Vescovi di ciascuna diocesi, trascorso un anno dalla pubblicazione delle presenti Lettere, e poscia ogni triennio, con diligente e giurata esposizione riferiscano alla Sede Apostolica intorno a quanto si prescrive in esse, e sulle dottrine che corrono in mezzo al clero e sopratutto nei Seminari ed altri Istituti cattolici, non eccettuati quelli che pur sono esenti dalla autorità dell'Ordinario. Lo stesso imponiamo ai superiori generali degli Ordini religiosi a riguatdo dei loro dipendenti.

Conclusione.

Queste cose, o Venerabili Fratelli, abbiam creduto di scrivervi per salute di ogni credente. I nemici della Chiesa certamente ne abuseranno per ribadire la vecchia accusa,

1) Decr. 2 magg. 1877.

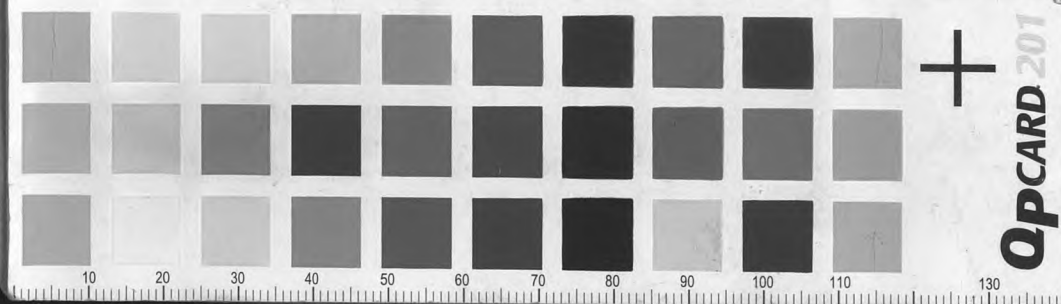
per cui siamo fatti passare come avversi alla scienza ed al progresso della civiltà. A tali accuse, che trovano smentita in ogni pagina della storia della Chiesa, affine di opporre alcun che di nuovo, è Nostro consiglio di accordare ogni favore e protezione ad un nuovo Istituto, da cui, coll'aiuto di quanti fra i cattolici sono più insigni per fama di sapienza, ogni fatta di scienza e di erudizione, sotto la guida ed il magistero della cattolica verità, sia promosso. Assecondi Iddio i Nostri disegni e ci prestino aiuto quanti di vero amore amano la Chiesa di Gesù Cristo. Ma di ciò in altra opportunità. — A voi intanto, o Venerabili Fratelli, della cui opera e zelo sommamente confidiamo, imploriamo di tutto cuore la pienezza dei lumi celesti, affinchè, in tanto periglio delle anime per gli errori che da ogni banda s'infiltrano, scorgiate quel che far vi convenga, e con ogni ardore e fortezza lo eseguiate. Vi assista colla sua virtù Gesù Cristo autore e consumatore della nostra fede; vi assista coll'intercessione e coll'aiuto la Vergine Immacolata profligatrice di tutte le eresie. E noi, come pegno della Nostra carità e delle divine consolazioni fra tante contrarietà, impartiamo con ogni affetto a voi, al vostro clero ed ai vostri fedeli l'Apostolica Benedizione.

Dato a Roma, presso S. Pietro, il giorno 8 settembre 1907, nell'anno quinto del Nostro Pontificato.

PIO PP. X.

INDICE

Con la presente « Risposta all'Enciclica di Pio X sulle dottrine dei modernisti » inizia le sue pubblicazioni la « Società internazionale scientifico-religiosa » costituitasi recentemente col programma di diffondere fra il pubblico una più severa cultura religiosa, e di fare propaganda tenace dei propositi e delle idee che animano il modernismo cattolico. La scissione profonda ormai evidente fra le vecchie concezioni del cattolicismo scolastico e le nuove aspirazioni del neo-cattolicismo costituisce senza dubbio uno degli avvenimenti storici più importanti al principio del secolo ventesimo. Il pubblico italiano è bene che conosca con esattezza i termini e gli episodi del dibattito.

La « Società » farà seguire alla pubblicazione di questo volume, quella di una raccolta di lettere. scritte da un prete modernista ad uno studioso liberale: e quella di alcuni saggi di critica religiosa.

Ernesto Buonaiuti?

* * * * * *

IL PROGRAMMA DEI MODERNISTI

RISPOSTA

ALL'ENCICLICA DI PIO X "PASCENDI DOMINICI GREGIS,,

(v. Spadolini, Ritratto dell'Italia moderna, 401)

> « *Muoia, quel che deve morire,*
> *si recida, quel che deve essere reciso.* »
> ZAC. XI. 9.

> « *Rendi più ampio lo spazio della tua tenda ; dispiega le coperte della tua dimora ; non risparmiare ; fa più lunghe le corde e rinforza i sostegni : chè a destra e a sinistra ti distenderai e la tua prole avrà in retaggio i popoli e abiterà le città diroccate.* »
> ISA. CIV - 2 - 3.

ROMA
SOCIETÀ INTERNAZIONALE SCIENTIFICO-RELIGIOSA
EDITRICE
—
1908